

Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro

Edición de
Laureano Robles

Editorial Trotta
Consejo Superior de Investigaciones Científicas

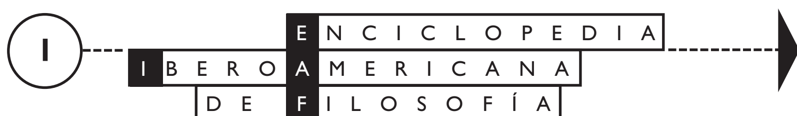


Filosofía iberoamericana
en la época del Encuentro

Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro

Edición de
Laureano Robles

Editorial Trotta
Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Quinto Centenario



Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

Departamento de Publicaciones
Vitruvio, 8. 28006 Madrid
Teléfono: 91 561 62 51
Fax: 91 561 48 51
E-mail: publ@orgc.csic.es

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 978-84-87699-48-1 (Obra completa)
ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-387-1 (vol. 1)

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es un proyecto de investigación y edición, puesto en marcha por el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid), el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México y del Centro de Investigaciones Filosóficas (Buenos Aires), y realizado por filósofos que tienen al español por instrumento lingüístico.

Existe una pujante y emprendedora comunidad filosófica hispanoparlante que carece, sin embargo, de una obra común que orqueste su plural riqueza y contribuya a su desarrollo. No se pretende aquí una enciclopedia de filosofía española sino articular la contribución de la comunidad hispanoparlante a la filosofía, sea mediante el desarrollo cualificado de temas filosóficos universales, sea desentrañando la modalidad de la recepción de esos temas filosóficos en nuestro ámbito lingüístico.

La voluntad del equipo responsable de integrar a todas las comunidades filosóficas de nuestra área lingüística, buscando no sólo la interdisciplinariedad sino también la internacionalidad en el tratamiento de los temas, nos ha llevado a un modelo específico de obra colectiva. No se trata de un diccionario de conceptos filosóficos ni de una enciclopedia ordenada alfabéticamente sino de una enciclopedia de temas monográficos selectos. La monografía temática permite un estudio diversificado, como diverso es el mundo de los filósofos que escriben en español.

CONTENIDO

PRESENTACION

Laureano Robles

Este volumen de la Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía está dedicado al pensamiento filosófico iberoamericano en la segunda mitad del siglo XV y primera del XVI, y abarca un total de catorce estudios: cinco de ellos consagrados a analizar el estado de la cuestión antes del encuentro (dos de ellos en España y tres en América), y nueve después de dicho encuentro.

Los profesores Laureano Robles y Cirilo Flórez presentan el estado de la filosofía y de la ciencia en la Península Ibérica en los años inmediatos al encuentro americano. Para L. Robles el estudio y el desarrollo de la filosofía no se dio por igual ni tuvo el mismo proceso evolutivo en Castilla o en Aragón. Para él, partiendo del hecho político de que *España* comienza a existir como nación a partir del matrimonio de los Reyes Católicos, no podemos buscar una línea uniforme sino varias y diferenciadoras. Mientras el *Quattrocento* surge en Europa como una reacción frente a la escolástica decadente, al dogmatismo teológico y a la lógica aristotélica, en la Península Ibérica el siglo XIV es el siglo de la escolástica, que se prolonga en los siguientes, a caballo entre la escolástica y los aires de modernidad.

Por otra parte, la Península Ibérica jugó un papel capital en la transformación intelectual de Europa: haciendo de puente transmisor de la cultura greco-árabe. Si es cierto que durante los siglos medios (XIII-XIV) la Península Ibérica no tuvo la paz necesaria para la creación científica, al incorporar la ciencia árabe y hebrea al mundo cristiano, puso en manos de Occidente los elementos que hicieron posible el gran cambio.

«La ciencia europea antes del descubrimiento», es un estudio sobre la ciencia en el siglo XV, realizado por Cirilo Flórez con la intención de delimitar los principales elementos científicos de ese siglo, que son relevantes para las transformaciones que van a acabar cristalizando en la moderna mentalidad científica. En consecuencia con dicho objetivo se estudian las distintas formas de aristotelismo, la figura de Leonardo como

modelo de científico en ese momento, el cambio en la imagen moderna del mundo, las transformaciones en la interpretación de la matemática, los temas de la mecánica, la separación de la astrología y la astronomía en la disputa astrológica de finales del siglo XV y sus consecuencias, las reacciones entre magia y ciencia, así como entre el arte de la memoria y el método científico de los modernos.

Un segundo bloque de estudios se dedica a exponer y analizar la cultura y el pensamiento de los pueblos prehispánicos. Es ésta una ocasión propicia para intentar, por primera vez, como aquí lo hacemos, incorporar cronológicamente las culturas que se dieron por los mismos años en los dos mundos. Miguel León-Portilla nos hace una síntesis del pensamiento náhuatl de la región central de México. Hubo sabios (*tlamatinime,* «los que saben algo») que llegaron a plantearse problemas en torno a la divinidad, el origen, ser y destino del hombre y el mundo, paralelos a los que en otras partes del mundo habían sido objeto o continuaban siendo de reflexión filosófica. Especial interés, por las proximidades temporales, es el estudio que nos hace del pensamiento de Nezahualcóyotl (1402-1472).

Mercedes de la Garza hace otro tanto con el pensamiento maya. Para los mayas, como para muchos pueblos de la antigüedad, el mundo en que vivían estaba poblado de fuerzas misteriosas y sobrehumanas, *divinas* que diría Heráclito. Hablar de pensamiento maya es, en cierto sentido, hablar de religión maya. Desgraciadamente la gran obra destructiva que trajo consigo la conquista española, así como la diversidad de lenguas de los distintos grupos mayences, que habitan el sur de México, Belice, Guatemala, parte de Honduras y parte de El Salvador y hablaban, y hablan hasta hoy, alrededor de 28 lenguas, dificultan el conocimiento de ese pensamiento.

María Luisa Rivara de Tuesta se fija especialmente en el fénomeno de la transculturización, o choque de la cultura importada por los conquistadores con la cultura incaica. Conocedora y especialista en ella, ofrece un análisis de la recepción de ésta, así como de los juicios que de ella se hicieron los pueblos dominadores. Si es cierto que Europa transformó las tierras americanas, no es menos cierto también que el descubrimiento de América trajo consigo una serie de cambios a las tierras de la vieja Europa.

La tercera parte, consagrada al estudio de la filosofía a partir del momento del encuentro, se abre con un estudio en torno al «Humanismo y erasmismo en España», en el que José Luis Abellán realiza una síntesis de las distintas corrientes y representantes del pensamiento filosófico español prestando especial atención también al humanismo y erasmismo en la América descubierta, lo que nos permite ver la génesis, el desarrollo y la evolución de idénticos problemas al otro lado del mar.

Luciano Pereña, por su parte, nos da una síntesis de lo que fuera el «Proceso a la conquista de América» donde va señalando las diversas actitudes adoptadas, comenzando por Vitoria y lo que fuera su escuela. Espe-

cial interés merecen, en este caso concreto, las «fuentes americanas de filosofía política de profesores en América»; apartado en el que el estudioso puede encontrar los instrumentos de trabajo que necesite, si un día quiere entrar en análisis más pormenorizados.

Como era normal y lógico, la figura del padre Vitoria necesitaba ser estudiada y analizada en particular. El trabajo de Ramón Hernández viene a ser una síntesis clara y precisa de su pensamiento político. Como lo es también el que nos ofrece Isacio Pérez, en torno a la figura controvertida de Bartolomé de Las Casas, «el defensor de los indios».

Florencio Vicente Castro y José Luis Rodríguez Molinero harán otro tanto con fray Bernardino de Sahagún, padre de la antropología americana.

Mauricio Beuchot, por su parte, amplía el campo de estudio a los llamados «filósofos humanistas novohispanos». Aunque no fueron de la talla de los grandes maestros como Vitoria y Soto, fueron sin embargo grandes defensores de los indios y voceros contra la esclavitud a la que se les sometía por las «conquistas» en los repartimientos y encomiendas. Entre esas voces que se levantaron en defensa de los derechos humanos se encuentran las del franciscano fray Juan de Zumárraga, la del secular Vasco de Quiroga, el agustino fray Alonso de la Vera Cruz y el dominico fray Juan Ramírez, por citar sólo alguno de ellos.

Vicente Muñoz Delgado aborda de lleno y por primera vez una investigación sistemática del estudio de la lógica en Iberoamérica a lo largo del siglo XVI. Tras un análisis previo del estudio de la lógica, de su estructuración académica como disciplina escolar, pasa luego a dar a conocer la serie de textos y maestros que habiendo nacido en España, enseñaron en América, así como la serie de nativos que cultivaron dicha disciplina filosófica en Iberoamérica. Nunca hasta ahora se había tocado el tema de forma sistemática.

Por su parte, Enrique Florescano nos hace síntesis de las diversas interpretaciones en torno al tiempo y a la historia dadas por los indígenas, españoles y mestizos. Los estudios recientes sobre las antiguas culturas mesoamericanas han sacado a la luz una compleja concepción del tiempo y formas específicas de reconstruir el pasado que estuvieron presentes en la interpretación del drama de la conquista, y que más tarde, bajo la dominación española, al mezclarse con las concepciones occidentales, dieron lugar a diversos modos de conservación de la memoria y a nuevas interpretaciones del pasado.

Finalmente, Elsa Cecilia Frost cierra el ciclo con un estudio sobre «la visión providencialista de la historia». Partiendo de un texto de Francisco López de Gomara, que encabeza la dedicatoria de su libro el emperador «... la mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo creó, es el *descubrimiento* de las Indias». E. C. Frost nos ofrece una serie de finos análisis de lo que fue aquel evento.

Si la cultura de Grecia se trasladó a Roma y hoy Europa puede decir con orgullo que su cultura es prolongación de aquélla, también pode-

mos decir que la cultura de América forma parte de la cultura griega y europea. Pero a condición de que admitamos que la cultura europea, a partir del descubrimiento de América y del encuentro de ambos mundos, ya no es totalmente griega, como tampoco es totalmente europea la cultura del otro lado del mar. América va recuperando toda una serie de elementos de su pasado pre-colombino, que tiene que ir *in crescendo* con los años, no sólo para enriquecerla a ella, sino también a estas tierras de Europa, del viejo continente, que tantos cambios han sentido en su piel a partir de aquel hecho del *encuentro*.

Quisiera decir, para terminar, que el Dr. Luis Villoro ha hecho de «asesor para Iberoamérica», y yo he coordinado a los colaboradores españoles. Cada uno es responsable, sin embargo, de sus propias ideas.

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO EN ESPAÑA

Laureano Robles

Todo en historia está conectado. La investigación moderna ha puesto de manifiesto que hubo una continuidad histórica entre los siglos XV-XVI. Fue J. A. Maravall quien dijo que un mejor conocimiento del siglo XV nos ayudaría a entender mejor los siglos posteriores. Idea que repetía también Bataillon en el prólogo a la traducción española de su *Erasmo y España.*

No conocemos, en efecto, a pesar de los estudios hechos, el siglo XV *español,* si es que podemos hablar así. Y no lo conocemos por varias razones. En primer lugar, porque aún no se ha hecho un inventario detallado de los manuscritos renacentistas que existen en España, dispersos por doquier en bibliotecas públicas y privadas, civiles y eclesiásticas. No sabemos, por lo mismo, la difusión que tuvieron, ni el influjo ejercido. Ello nos impide saber con seriedad la difusión de textos de procedencia italiana en la Península Ibérica —expresión que prefiero utilizar refiriéndome a los siglos anteriores al XVI—. Al ignorar qué obras italianas corrieron aquí, continuamos ignorando las que influyeron más, las que fueron rechazadas, los motivos por los que lo fueron; así como las que fueron incorporadas a nuestro acervo cultural, y las causas que contribuyeron a ello. El propio P. O. Kristeller, especialista en la historia del *Quattrocento,* se asombraba de la cantidad de obras manuscritas e impresas que había localizado en España.

Por otro lado, esta falta de catalogación va incrementada porque la mayoría de los textos continúan inéditos. Así, pues, cuanto pueda decirse, por el momento, es parcial y provisional.

I. PRESUPUESTOS METODOLOGICOS

Lo primero que constatamos, a la hora de hacer un análisis del proceso cultural, es que éste no se dio a la vez, ni tuvo la misma evolución, en

la Corona de Aragón y en Castilla. En la Corona de Aragón el despliegue se dio antes, aunque en Castilla perduró más tiempo y tuvo, sin duda, más intensidad.

En general habría que decir, para ambos casos, que ni la Corona de Aragón ni Castilla tuvieron una escolástica floreciente en el siglo XIII como se dio ésta en otros países europeos. Mientras el *Quattrocento* surge en Europa como una reacción frente a la escolástica decadente, al dogmatismo teológico y a la lógica aristotélica, en la Península Ibérica el siglo XIV es el siglo de la escolástica, que se prolonga en los siguientes, siendo el *Quattrocento* un siglo a caballo entre la escolástica y los aires de modernidad.

Hay que decir, no obstante, que la Península Ibérica jugó un papel capital en la transformación intelectual de Europa haciendo de puente transmisor de la cultura greco-árabe. Fue la cultura árabe la que hizo posible el cambio, el paso de la llamada *cultura monástica* al nacimiento del *espíritu laico*. En ese proceso de cambio la Península Ibérica jugó un papel de primer orden. Y, a medida que se fue conociendo el pensamiento islámico, el mundo europeo (la cristiandad) se fue dando cuenta de que detrás de ella estaba la *cultura griega* que había quedado soterrada en el olvido.

Durante los siglos medios (XIII-XIV) la Península Ibérica no tuvo la paz necesaria para la creación científica. Su vida cultural se mantuvo en un segundo plano. Urgían más las acciones militares, la *reconquista* de las tierras sometidas al Islam, con la posterior consolidación política, que el cultivo y desarrollo de los valores académicos. Nuestra producción científica en los siglos XIII-XIV se reduce, salvo excepciones, a una literatura de segundo orden.

Si todo ello es cierto, hoy no podemos asumir las teorías de Prescott, que calificaba a España como país «cerrado a las luces del Renacimiento» ni de U. Überweg, o de H. Wantoch que llegó a titular una de sus obras *España, el país sin Renacimiento*. El propio Ortega y Gasset (1958, 437) llegó a escribir: «En España no había habido de verdad Renacimiento, ni, por lo tanto, subversión». Para él, nuestro *humanismo* no fue otra cosa que «la dictadura de los gramáticos»; añadiendo a continuación:

> El hecho es de sobra grotesco, pero está ahí sin remedio, y «ahí» quiere decir dentro de nosotros, los occidentales, que no hemos acabado todavía de digerir y, merced a ello, de eliminar nuestro abolengo humanístico, toxina aún operante en las entrañas de la vida europea.

Si es cierto que nuestro Renacimiento fue más tardío que el italiano su pervivencia, sin embargo, no puede silenciarse. Fue Amador de los Ríos quien llamó la atención sobre la importancia de la cultura peninsular del siglo XV. Es preciso estudiarla, si queremos conocer mejor el XVI.

1. *España no existe*

Si lo dicho fuera poco debo añadir que, tratándose del siglo XV, se impone no confundir *España* con *Estado español*. Estamos, ante dos cosas

muy distintas. El Estado es algo artificioso, impuesto, convenido, que lleva una gran carga de contenido administrativo. Por otro lado el Estado es algo que continuamente se está haciendo; es algo cambiante en el devenir de los tiempos. A ello hay que añadir que en el siglo XV España no existe como nación. España comenzó a ser con el matrimonio rato y consumado de los Reyes Católicos, y se fue configurando en los siglos posteriores. Hasta llegar a ello, a lo que hoy llamamos España, estuvo formada por tres reinos cristianos: Aragón, Castilla y Navarra (de cuya historia cultural no sabemos gran cosa), y por las tierras del Sur, de confesión y cultura islámicas.

No tenemos una historia uniforme ni en lo político, ni en lo cultural, ni en lo lingüístico, ni en lo étnico, ni en lo religioso. Hay que decir que en ella se dieron tres religiones, tres credos, tres etnias y varias culturas. Los orígenes, el proceso y evolución de las mismas no fue uniforme, ni lineal. Hemos de analizar, por tanto, el tema por separado.

Hay algo, sin embargo, común en los reinos cristianos, cuando entramos a estudiar el mundo de su cultura: los horarios y actividad docente, los Cursos y disciplinas académicas que se imparten, las conclusiones y reparaciones que se tienen en las aulas. Permítaseme sintetizarlo para entender el modelo de *filosofía académica* que se hizo y los libros escolares que de las aulas salieron luego, o que para ellas fueron escritos.

2. *Horarios y actividad docente*

En las universidades históricas, desde sus orígenes hasta finales del siglo XIX, el curso académico estuvo sujeto al ritmo solar. De septiembre a Pascua de Resurrección (los cursos académicos estaban condicionados por el calendario litúrgico) las clases tenían lugar de ocho a once de la mañana y de dos a cinco de la tarde, mientras que, de Pascua a septiembre, el horario se adelantaba una hora por la mañana para ganar una hora de luz.

Las seis horas diarias de trabajo quedaban repartidas o estructuradas de la siguiente forma: en la primera hora (de 8 a 9 de la mañana) los profesores tenían que leer sus respectivas lecciones a los alumnos. Ello implicaba que la lección que impartía el maestro tenía que haber sido previamente escrita por él, y que su misión se limitaba a leer despacio en clase el texto escrito para que los alumnos, a su vez, lo copiaran y memorizasen. La legislación académica dice indirectamente, a su vez, que un texto *dictado* va a tener una doble tradición manuscrita: el texto *autógrafo,* tal como el profesor lo redactó en su día, y el texto *copiado,* tal como ha podido ser transmitido por los alumnos que lo copiaron en clase; su valor será distinto en uno y otro caso. Ni que decir tiene, por tanto, que el texto del maestro puede adoptar tantas variantes cuantos alumnos lo copiaron.

En la segunda hora (de 9 a 10) los alumnos tenían que repetir en el aula la lección tomada en la hora anterior, haciendo ejercicios entre ellos

con la presencia del maestro en el aula. Es prácticamente una hora en la que los profesores tienen poco que hacer, por principio, dado que son los alumnos los que tienen que aprender.

Durante la tercera hora (de 10 a 11) el profesor se limitaba, durante la primera media hora de clase, a preguntar a los alumnos lo que anteriormente habían aprendido, mientras en la segunda media hora volvía a dictarles el texto de la materia que sería objeto de explicación de la lección siguiente.

Esto mismo volvía a hacerse en las tres horas de la tarde. Cada grupo volvía a reunirse con su respectivo profesor.

De las seis horas lectivas, que un estudiante universitario tenía al día, sólo una materia o asignatura estudiaba en la jornada. El alumno no tenía un programa recargado de materias, como lo tiene cualquiera de los estudiantes de nuestros días. No tenía tanto que estudiar, porque no eran tantas las materias a aprender. El método docente, al impartirse una docencia de materia cíclica, consiguió que el alumno no dispersase su atención en mil temas; su aprendizaje estaba concentrado en una sola problemática, que, lentamente y sin mayor esfuerzo se iba ensanchando y enriqueciendo.

3. *Cursos y disciplinas académicas*

Superados los estudios o ciclo de *Latinidad,* el estudiante iniciaba propiamente la carrera universitaria entrando en las llamadas Facultades de Artes, cuyos estudios eran previos para quienes aspirasen a continuar en las Facultades Mayores los estudios de teología y de medicina. Por espacio de tres años los alumnos se consagraban al estudio de la filosofía, graduándose al final de los mismos de *bachiller;* título *sine qua non* nadie podía aspirar a los grados mayores. Ello quiere decir que todos los graduados en teología y en medicina fueron anteriormente estudiantes en la Facultad de Artes.

Para ingresar en una Facultad de Artes, además de haber superado el ciclo de Latinidad, era preciso haber cumplido los 14 años. Los cursos de Artes comenzaban sus clases el 9 de septiembre, y tenían una duración matemática de dos años y ocho meses ininterrumpidos. Esto hace que por espacio de tres cursos, maestros y alumnos se vieran sujetos a una programación rígida, que las constituciones universitarias se encargaban de precisar al detalle.

En el primer año se iniciaban los estudios con una introducción a la lógica o estudio del «Compendio»; período que iba del 9 de septiembre a navidades. Durante ese tiempo de cuatro meses profesores y alumnos debían someterse al comentario y estudio de nueve temas:

— En el primer libro se trataba brevemente *de significationibus harum vocum Loca et Dialectica,* teniendo en cuenta que la lógica trata *de eius diffinitione sive materia et officio;* pasando a continuación a la división de la lógica y sus respectivas partes, sin entrar en la dialéctica *tam pro*

parte Topica, quam pro generali arte quae disserit de omnibus et probabilibus.

— En el segundo libro debe estudiarse el tratado *de quinque vocibus,* fijándose únicamente en las definiciones y divisiones de las mismas.

— En el tercero, *de Categoriis,* se estudia sólo lo necesario para tener una noción somera de cada categoría, sin entrar en ninguna otra cuestión, como son las definiciones, divisiones y propiedades de aquéllas.

— En el cuarto libro debe tratarse *de instrumentis in communi,* y, en particular, de la definición y división, explicando lo que es cada una y de cuántas maneras lo son, proponiendo las reglas generales que permiten conocer cuándo una definición y división es buena y cuándo no.

— En quinto lugar se trata de los términos *seu vocibus simplicibus,* así como *de enuntiatione, et variis generibus enuntiationum;* se da la definición de cada una, aclarando con ejemplos lo dicho.

— Se trata a continuación *de argumentatione et illius speciebus,* aclarando lo que es cada una de ellas, así como las reglas que han de guardarse para que sean buenas, y, en particular, *de syllogismo,* sus distintas clases y figuras, así como los modos que hay de ellos y sus respectivas reglas.

— Luego se habla *de demonstratione,* tratando brevemente de sus definiciones y divisiones.

— A continuación hay que estudiar y tratar *de syllogismo dialectico,* de la *inventio dialectica,* así como de la diferencia de la proposición probable y necesaria.

— Finalmente hay que hablar de los sofismas.

Transcurrido este período de iniciación, se pasa al estudio de la lógica, al que se consagra todo un año (de enero a diciembre), repartido de la siguiente forma:

Los meses de enero, febrero y marzo se dedicaban al estudio y exposición de los proemios de la lógica, al tema de los universales y al estudio de los cinco términos de Porfirio o *predicables.*

Los meses de abril, mayo y junio estaban dedicados al estudio de las categorías o *predicamentos.*

Los meses de julio y agosto a los libros de las *Perihermenias* y *Primeros Analíticos,* y durante un período de quince días, introducción o *Principios de geometría.*

Desde primeros de septiembre al 15 de octubre se dedicaba al estudio de la *Demostración* y *Analíticos posteriores.*

Del 15 de octubre a finales de noviembre se terminaba con el estudio de los *Tópicos* y el *Libro de los elementos,* dando por terminado lo que podríamos llamar el primer año o estudio de la lógica.

En las universidades, como la de Valencia, con el estudio de los *Analíticos posteriores* (a mediados de octubre) se iniciaba el segundo año, que se prolongaba hasta el 15 de enero con el estudio de los *Tópicos* y *Elencos,* para pasar luego, durante la última quincena de enero, al estudio de la *Aritmética;* consagrando los meses de febrero a mayo al estudio de la *Física,* que cerraba el ciclo de segundo año.

El texto a seguir es, desde luego, el de Aristóteles. Saber lógica y saber filosofía es conocer bien a Aristóteles. Profesores y alumnos tendrán que llevar a clase su texto; texto que el profesor leerá en clase antes de pasar a comentarlo. La clase consiste, por tanto, en estudiar el texto de Aristóteles, y, enseñar no es otra cosa que comentar a Aristóteles. Todo ello motivará, como es lógico, toda una serie de glosas, interpretaciones, objeciones, escolios, disputas, digresiones, notas y comentarios que en torno a Aristóteles irán proliferando por doquier. Unos utilizando directamente el texto griego, las más de las veces en versiones latinas, sirviéndose de Tomás de Aquino, Miguel Psellos u otro maestro al uso.

Terminado el estudio de la lógica, año primero de la Facultad de Artes, el alumno iniciaba el segundo curso de filosofía con el estudio de la filosofía natural o de la *Física.* Dicho curso duraba exactamente 16 meses (de enero a diciembre y de enero a finales de abril), cuyas asignaturas estaban repartidas de la siguiente forma:

Los meses de enero a junio se dedicaban al estudio de la *Física* de Aristóteles. Los meses de julio y agosto al tratado *De caelo.* Los de septiembre, octubre y noviembre al *De ortu et interitu,* conocidos también por el título *De generatione et corruptione.* Los meses de diciembre y enero estaban dedicados al estudio de los *Meteoros.* Los cuatro meses siguientes (de febrero a mayo) se consagraban al estudio del tratado *De anima,* con el que finalizaba el segundo curso de la Facultad de Artes.

El curso tercero estaba dedicado al estudio de la *Metafísica* (libros I, V, VII y XII) a dos lecciones diarias, de enero a Pascua, y a los *Parva Naturalia,* de Pascua a junio.

4. *Conclusiones y reparaciones*

Aunque las Constituciones académicas de las universidades nos proporcionen el organigrama de las asignaturas, no podemos saber, a la hora de la verdad, lo que hacía cada profesor en clase.

De los seis días lectivos de clases ordinarias, a la hora de la verdad éstos quedaban reducidos prácticamente a cinco. Los sábados estaban dedicados a *conclusiones* (de septiembre a Navidades) y a *reparaciones* (de Navidades al 18 de octubre, festividad de san Lucas). Todos los catedráticos de Artes, tres de ellos por turno, tres veces al año antes de Navidad, tenían que defender *conclusiones públicas* durante los sábados, dos horas por la mañana y dos más por la tarde.

Este mismo ejercicio se realizaba también entre los alumnos. No tenía otra finalidad que familiarizarse con el arte de la disputa, y recibían el nombre de *reparaciones.* Costumbre ésta que se prolongó en nuestras universidades hasta los planes de estudios de 1730.

Como ya dijimos, los cursos eran cíclicos. El catedrático continuaba con sus alumnos desde el primer año hasta finalizar el tercero. Pero toda disciplina filosófica era impartida siempre por dos catedráticos de escuelas distintas. El alumno tenía la libertad de elegir, en este caso, a su maestro y la escuela a seguir.

II. ESCRITOS SOBRE LOGICA

Como se ha dicho, el primer año de estudios en toda Facultad de Artes estaba consagrado al estudio de la lógica. Ello hacía que todo profesor que iniciaba su carrera docente, se viera obligado a tener que enseñar, comentar y explicar los libros de texto que le servían de base; enseñanza que terminaba reflejada en sendos escritos y comentarios sobre la lógica aristotélica o el manual de uso en las Escuelas. No debe extrañar, por tanto, que abunden los escritos y tratados lógicos, y no precisamente los matemáticos; disciplina no impartida y por lo mismo pobre en producción académica.

El éxito de un texto no tiene por qué ir ligado necesariamente al valor y contenido intrínseco de lo que en él se escribe. La demanda escolar hace que un texto se reproduzca, imprima y comercialice. Pasan de 250 ediciones, hechas entre 1474-1639, del *Tractatus,* posteriormente llamado *Summulae logicales* de Pedro Hispano (*ca.* 1205-1277), con mucho la obra lógica más difundida en aquellos siglos y que dio título a la Cátedra de «Súmulas o Prima de Lógica». Los Estatutos de la Universidad de Salamanca de 1444, por ejemplo, así como el *Ars et doctrina studendi et docendi,* de Juan Alfonso de Benavente, profesor en aquella Universidad en 1453, mandarán expresamente que los alumnos sean instruidos *competenter* en el estudio de la lógica.

Quisiera, a este respecto, llamar la atención sobre los escritos lógicos de un personaje, más conocido por otros motivos: san Vicente Ferrer. Es una de las figuras claves de la historia peninsular, a caballo entre los siglos XIV y XV; no sólo por el papel que desempeña en la sucesión dinástica de la Corona de Aragón, con su voto decisivo en el Compromiso de Caspe, sino también por el que ejerciera durante el reinado de Juan II de Castilla en pro de la conversión hebrea y paso a la fe católica, dictada y organizada por la Corona de Castilla.

Vicente Ferrer es el prototipo del predicador popular de la Europa de finales del XIV y principios del XV. Hubo, sin embargo, una etapa en su vida en la que predominó lo académico. Vicente Ferrer fue preparado para consagrarse al estudio y a la docencia; y a ello hubiera dedicado su vida, si las circunstancias históricas no le hubieran orientado hacia otros derroteros.

Terminados sus estudios eclesiásticos, Vicente Ferrer fue enviado por su Orden a completarlos a Toulouse (1376-7). Etapa ésta, en su juventud, consagrada a la enseñanza de la lógica, en la que dejó escritos dos tratados, últimamente editados y traducidos al castellano (Ferrer, 1986; Forcada, 1973, 37-89; Poveda, 1963, 5-88).

El primero de los textos, *De unitate universalis,* lo conocemos a través del ms. de Viena, Dominikanerkonvent, 49/271, editado por primera vez en 1909 por Fages y en 1982 por J. A. Trentman. A principios del XVI lo citaba Pedro Nigro en su *Clypeus Thomistarum* (Venecia 1504, f. 50, col. 3). Se trata de una obra escolar, dividida en cuatro partes,

compuesta durante la docencia de su autor; presumiblemente en el convento dominicano de Lérida entre 1370-1372.

El segundo de los opúsculos, el *Tractatus de suppositionibus,* nos es conocido por los ms. de Madrid, BN. 3.368; Viena, Dominikanerkonvent, 49/271 y Pavia, BU. 365, editado también por Fages y por Trentman; texto éste citado ya por Mengho Blanchelli Faventino en su comentario a las *Súmulas* de Pablo Véneto (Venecia 1520, f. 37 col. 4). Sabemos que a finales del XVI existían copias de esta obra en Salamanca, según el historiador Marieta, y en Ávila, según el testimonio de Juan Sánchez Sedeño, lo que hace suponer su influjo en los centros escolares de aquel entonces.

A través de su lectura puede constatarse el interés y la valoración de los estudios de la gramática; cierto influjo nominalista, siguiendo a Ockham, y una relectura de los clásicos. Hay en Vicente Ferrer tres corrientes que se dan cita en él, y que ya desde el prólogo-proemio de las *Suposiciones* constatamos: Walter Burleign, Ockham y la vía media, representada por Tomás de Aquino, Alberto Magno, Herveo de Nedellech, Boecio, Avicena y Averroes. Hay, sin embargo, en él una ausencia, al no mencionar el criticismo antitomista de Durando de San Porciano o de Jacobo de Metz. Su influjo, limitándonos al contexto catalán, se deja sentir en la *Opera logicalia* de Ángel Estanyol (1504, f. 38).

Modernamente han estudiado su pensamiento lógico Eduardo Poveda, Vicente Forcada, John A. Trentman y Mauricio Beuchot, que lo han presentado como uno de los primeros representantes de la lógica ockhamista en la Península Ibérica (Trentman, 1982; 1977; 1965; 1968; 1969; Beauchot, 1969).

Contemporáneo de Vicente Ferrer, y que no mantuvo con él precisamente buenas relaciones, fue el gerundense Nicolás Eymerich, quien nos dejó también un *Breviloquium logices* en el que, sin moverse en los círculos nominalistas, integra elementos no aristotélicos, como las *Consequentiae* con cierto influjo ockhamista. Yo mismo localicé y catalogué sus obras, aunque no le haya dedicado ningún estudio concreto (Robles, 1972, 150-69); como catalogué e identifiqué los escritos de Juan Monzón *(Joannes de Montesono),* profesor en París durante el canciller Gerson, entre cuyos escritos hay que señalar unas *Glossulae super Perihermeias (Ibid.,* 176-82).

En pleno siglo XV hay que señalar al franciscano Pedro de Castrovol (†1498) autor de un *Opus logices;* comentarista, por otro lado, de toda la filosofía natural de Aristóteles.

A finales del siglo XV y principios del XVI vamos a encontrar en París, en torno al Colegio de Navarra —Colegio de los Españoles— todo un grupo de españoles, estudiando unos y enseñando otros en la Sorbona. Forma parte de la política educativa llevada a cabo por los Reyes Católicos. Hasta llegar a ellos España no cuenta con universidades propiamente dichas. No porque no quisiera tenerlas, sino porque no se premitió fundarlas. Las autoridades, más papistas que el papa, no se atrevieron a fun-

dar centros universitarios sin haber obtenido la aprobación pontificia, y las autoridades eclesiásticas de Roma o de Aviñón no las otorgaron. Sánchez de Arévalo creará el Colegio de San Clemente en Bolonia, para que puedan reunirse en él los españoles que se ven obligados a estudiar fuera por no poderlo hacer en sus tierras.

Los Reyes Católicos, aprovechando la coyuntura de un papa español, el valenciano Alejandro VI, son los verdaderos creadores de las universidades españolas y los forjadores y promotores de cuantos salieron fuera a formarse, que luego, al regresar a sus respectivas tierras, pasarán a ocupar cátedras en las universidades de nueva planta.

Entre esos españoles hay que mencionar a Jerónimo Pardo, maestro y colaborador de Juan Major, autor de una *Medulla dialectices* (París, 1500 y 1505) y de las *Introductiones physicales* a Aristóteles. Colaborador de Juan Major fue también el segoviano Antonio Núñez Coronel, comentarista de todos los escritos lógicos de Aristóteles, de tendencia nominalista. Un hermano suyo, Luis Núñez Coronel, consejero de Carlos V y amigo de Vives y de Erasmo, publicó unas *Physicae perscrutationes* (París, 1511 y Alcalá, 1539) y un tratado sobre los silogismos, en el que utilizó sensiblemente los textos de Marsilio de Inghen. Alumno de Juan Major fue Gaspar Lax de Sariñena, maestro de Ciruelo, Celaya y Vives, autor de los *Exponibilia* (París, 1516), de la *Arithmetica speculativa* (París, 1515) y de las *Proportiones* (París, 1515), quien, a su vuelta de París, se incorporará a la recién creada Universidad de Zaragoza introduciendo en ella la línea de los calculatores de Oxford. Vives no guardó un buen recuerdo de él durante su estancia en París. R. Guerlac, editor del *Liber in pseudo-dialecticos* de Vives, cree que éste tuvo presente al escribir la obra de aquél.

Por la carta que Vives escribe a su amigo Juan Fort, fechada en Lovaina el 13 de febrero de 1519, sabemos que tenía escrita la obra en esa fecha. En ella podemos observar las impresiones y recuerdos, poco favorables por cierto, de sus estudios en París bajo la dirección de Gaspar Lax de Sariñena, y de Juan Dulardo de Gante. Vives, aunque delicado y respetuoso con sus maestros, no puede menos de atacar sus métodos y procedimientos:

> La mayoría de las personas cultas echaban las culpas de tales desórdenes a los españoles, y tenían razón. Los españoles, gente de carácter indomable, aplican todas sus energías a la defensa de esta fortaleza de la necia ignorancia; inteligentes como son, han llegado a convertirse en los mejores en todas las aberraciones que han hecho de París un nombre despreciado en todo el mundo... En otras Universidades se puede encontrar una mezcla de futilidades y conocimiento verdadero; París es la única dedicada exclusivamente a vanas bagatelas (Vives, III, 38; R. II, 293b-94b)[1].

1. Por Erasmo sabemos que Vives fue uno de los más fogosos sofistas entre los estudiantes (Allen, IV, 1.107, vv. 11-13). El propio Vives confiesa que estuvo absorbido en el estudio de la lógica nominalista (III, 39; R. II, 294b).

El *Liber in pseudo-dialecticos* es la primera obra considerable de Vives publicada siete años después de haber dejado París. En ella sólo refleja su adversión a la lógica terminista, compendio de todas las actitudes críticas de Vives frente al pasado. Se nota ya en él el interés diáfano por el Renacimiento de las letras. Entre sus textos encontramos éste en el que podemos leer con aires casi proféticos:

> Se levantan en todas las naciones ingenios notables, excelentes y libres que sacuden la esclavitud y arrojan lejos de sus cabezas el yugo de esa violencia y necia tiranía, llaman a sus ciudadanos a la libertad y llevarán a todo el mundo de las letras a una suavísima libertad (Vives, III, 62; R. II, 311a).

En mayo de 1520, Tomás Moro, dirigiéndose a Erasmo, dirá a propósito de la obra de Vives:

> Si bien me agradan todos sus escritos, su tratado *In pseudo-dialecticos* me produce un placer especial. No sólo por la habilidad de Vives para mofarse de falacias absurdas y confundir a los sofistas con un razonamiento contundente, sino de un modo especial porque enfoca los problemas exactamente en el mismo sentido que tenía yo mismo en la mente mucho antes de leer su libro... Al considerar su juventud, estilo, fecundidad y potencia especulativa me siento avergonzado por mi propia crueldad al vender uno o dos librillos míos... Es ya un éxito como maestro de latín o de griego, pues Vives es excelente en ambos... ¿Quién enseña mejor, de modo más efectivo o más encantador que él?... (Allen, V, 1106 - vv. 20-108).

Erasmo había instado a Tomás Moro a que leyese la obra de Vives. También le recomendó como posible preceptor para el príncipe Fernando.

Otro español a señalar en el París de principios del siglo XVI es el valenciano Juan de Celaya, que estudió con Lax en el Colegio de Monteagudo y que sería luego profesor de Francisco de Vitoria, Silíceo y Domingo de Soto, y, tras haber impartido clases en el Colegio de Coqueret, volvía a Valencia, de cuya Universidad fue rector perpetuo.

Con Celaya discrepó a su vez el aragonés y discípulo de Lax, Juan Dolz de Castellar, autor de unos *Cunabula fere omnium scientiarum et praecipue physicalium* (Montoban, 1518), inspirados en Buridán y en los calculatores.

En 1496 se editaban en Salamanca las *Abreviationes totius logices Aristotelis* de Tomás Bricot, y en 1508 esta Universidad abría sus puertas a las corrientes parisinas, al nominalismo, ante el temor de que la recién creada Universidad de Alcalá la dejara sin alumnos al haber dotado la cátedra de nominales en lógica, filosofía natural e incluso teología. En el claustro pleno del 8 de mayo de 1507 vemos cómo se dice al Rector que en algunas cátedras «non se leen los libros e lecturas que se deben leer según Constituciones e costumbres de dicho Estudio».

La protesta, ampliando lo que escribió en su día Beltrán de Heredia (1942, 71-2), es algo más que una mera anécdota. Detrás de ella se ocultan dos tendencias diametralmente opuestas. La de los profesores ancla-

dos en el pasado, repetidores a ultranza de la vieja escolástica de corte aristotélico-tomista, encabezada por dominicos y clero afín, y la de los renovadores y propulsores de nuevos métodos y enseñanzas nuevas, los *nominalistas,* cuyas cátedras no se autorizan crear sino año y medio después, al percatarse de que la nueva Universidad de Alcalá estaba dejando desiertas las aulas salmantinas. En el claustro pleno del 2 de octubre de 1508 se habla de la huida de los estudiantes hacia aquel estudio, por las mercedes que ofrecía Cisneros y «porque no había quien leyese nominales, y porque no les consentían leer e echaban e habían echado de aquí a los que habían venido algunas veces a los querer leer».

Vicente Muñoz, que ha estudiado con especial atención este aspecto, recuerda un texto en el que el maestro Chacón, testigo de los hechos, escribe:

> Extendiéndose por todas partes la fama de los filósofos y teólogos nominales que en la Universidad de París florecían, y porque al estudio de Salamanca no le faltase nada de lo que en otros había, enviaron ciertos hombres doctos a París para que con grandes salarios truxesen los más principales y famosos hombres que de los nominales hallasen, y así truxeron personas de mucho nombre para leer teología nominal de los que entonces se hizo una cátedra en que se leía a Gregorio de Arimio y ahora a Durando, y para cuatro cursos de lógica y filosofía, dos por la orden de los nominales y dos de los reales por el modo y la forma que en aquellos tiempos en la Universidad de París se leían (Muñoz, 1964, 80).

El hecho no era nuevo en la Universidad salmantina, aunque se acucie en ella a raíz de la fundación de Alcalá. Ya en los Estatutos de 1444 se había hecho mención de los estudios de la nueva lógica, y, Juan Alfonso de Benavente, profesor de la casa, había hablado en su *Ars et doctrina studendi et docendi.*

Últimamente el profesor Cirilo Flórez ha puesto de manifiesto en su obra *El humanismo científico* cómo hubo en Salamanca, entre finales del XV y principios del XVI, todo un movimiento científico en el que Nicolás Polonio, Juan de Salaya, Diego Ortiz de Calzadilla, Fernando de Ontiveros, Diego de Torres y, muy especialmente, Abraham Zacuto y el zamorano Rodrigo de Basurto cultivaron, al lado de la lógica, la astronomía, la física y la matemática.

En este ambiente, sin duda, se formó el médico segoviano Andrés Laguna cuando estudió en ella. En su célebre *Dioscórides,* uno de sus interlocutores, Juan de Voto a Dios, plantea abiertamente el problema:

> Cuestión es y muy antigua, principalmente en España, que tenéis los médicos contra nosotros los teólogos, queremos hacer que sabéis más filosofía y latín y griego que nosotros.

El diálogo se va tejiendo alrededor del tema hasta que Mátalas Callando, otro de los personajes, se lo plantea abiertamente a Pedro Urdemalas:

> ¿Qué es la causa, por que yo he oído decir que los médicos son mejores filósofos que los teólogos?

Y éste, sin pelos en la lengua, le dirá:

> Porque los teólogos siempre van atados tanto a Aristóteles, que les parece como si dijesen: El Evangelio lo dice, y no cabe irles contra lo que dijo Aristóteles, sin mirar si lleva camino, como si no hubiesen dicho mil cuentos de mentiras; mas los médicos siempre se van a viva quien vence por saber la verdad. Cuando Platón dice mejor, refutan a Aristóteles; y cuando Aristóteles, dicen libremente que Platón no supo lo que dijo. Decid, por amor de mí, a un teólogo que Aristóteles en algún paso no sabe lo que dice, y luego tomará piedras para tiraros; y si le preguntáis por qué es verdad esto, responderá con gran simpleza y menos saber que porque lo dijo Aristóteles. ¡Mirad, por amor de mí, qué filosofía puede saber!

Las figuras de Juan de Oria, Domingo de San Juan, de Pie de Puerto, Martínez Silíceo, el maestro Hernán Pérez de Oliva, Pedro Margallo y Pedro de Espinosa son la otra cara de la moneda, apenas nombrada en las historias de la Universidad del Tormes.

Sin embargo, la presencia e influjo nominalista fue efímera en la Universidad salmantina. Los inicios y preparación del concilio de Trento y su posterior puesta en vigor son, a mi entender, la causa de la marcha atrás en la reforma progresista de la Facultad de Artes. Sin olvidar la *Pragmática* de Felipe II, dada en Aranjuez el 22 de noviembre de 1559, con la que se inicia en España su «tibetización», en palabras de Ortega y Gasset.

III. EL ESTUDIO DE LA «ETICA»

Si el curso primero de Artes estuvo centrado en el estudio de la lógica, el segundo lo fue en el estudio de la física o filosofía natural y el tercero estuvo consagrado a la ética o filosofía moral.

Las investigaciones de R. A. Gauthier (1972) me excusan de hablar de las distintas traducciones medievales del texto de Aristóteles. Quiero, en cambio, hablar de la nueva traducción, realizada hacia 1418 por Leonardo Bruni de Arezzo (1370-1444), dada la repercusión que tuvo en la Península Ibérica, y su postura crítica frente a la traducción medieval atribuida a Moerbeka, a quien llamó ignorante, tanto del latín como del griego.

Los ejemplares manuscritos que de dicha traducción existen aún hoy en España son muchos y fueron dados a conocer por mí mismo (Robles, 1979). Debo señalar entre ellos, sin embargo, el ms. 388 de la Biblioteca universitaria de Valencia, por tratarse del ejemplar autógrafo que el propio Leonardo Aretino mandó componer. Es un magnífico ejemplar, escrito y dedicado al rey de Aragón, Alfonso el Magnánimo. La carta que éste escribe a Leonardo *(f. 92r)* nos permite saber que fue el propio rey quien le llamara a palacio para trabajar a sus órdenes. Allí, en la Corte, Leonardo Aretino tradujo la *Política* aristotélica.

La traducción de Leonardo fue impresa varias veces a lo largo de los siglos XV y XVI (Zaragoza, 1475; Valencia, 1475-77; Zaragoza, 1478 y 1492; Barcelona, 1502 y Salamanca, 1555); traducción que a su vez fue vertida al catalán y al castellano, como indicaré.

La traducción de Leonardo motivó una serie de críticas adversas. En contestación a las mismas Leonardo escribió el *De recta interpretatione* y la serie de *Cartas latinas*. Entre éstas encontramos la carta IV del libro VII, dirigida al arzobispo de Milán, Francisco Piccolpasso (†1443), acusándole recibido de otra que le escribiera el español Alfonso de Cartagena en defensa de la versión medieval.

Como es sabido, Alfonso García de Cartagena, conocido también con el nombre de Alonso de Santa María (1384-1456), nacido en el judaísmo, se convirtió al cristianismo, junto con su padre Salomón Leví, bautizado con el nombre de Pablo de Santa María, posteriormente obispo de Burgos y autor de toda una serie de obras de controversia antijudía. Alonso García de Cartagena, siendo ya eclesiástico, fue nombrado por Juan II de Castilla embajador suyo en el concilio de Basilea. La traducción de Leonardo la conoció Alonso García de Cartagena hacia el otoño de 1430, durante la invernación de la Corte en Salamanca. El prólogo de Leonardo, pero sobre todo los juicios que en él hizo de la traducción moerbekiana, no le gustó; lo que será motivo para que redactara una censura contra el Aretino, que dio a conocer en el concilio de Basilea al obispo de Milán, Francesco Piccolpasso, quien a su vez remitiría a Leonardo Bruno de Arezzo. La correspondencia de Leonardo con Piccolpasso permite reconstruir la polémica, en la que intervendrán Pedro Candido Decembri, traductor de Platón y Poggio, a la sazón en Bolonia, quien saldrá en defensa de Leonardo y en contra de Alonso de Cartagena. Fruto de todo ello serán luego las *Declinaciones sobre la traslación de las Ethicas* que escribiría, así como una breve *Introducción a la filosofía moral de Aretino*.

También en el siglo XV se llevó a cabo la traducción latina del texto griego de Aristóteles, hecha por Juan Argiropulo. Traducción, sin embargo, que no tuvo en la Península la difusión que alcanzó la de Aretino. Se conocen dos ediciones: la primera en Salamanca, por Andrés de Portonariis (1555), al final de la cual encontramos el texto de Leonardo *Dialogus de moribus ad Galeotum amicum seu parva moralia;* la segunda es ya una edición muy tardía, está impresa en Madrid por Joaquín Ybarra en 1772, y lleva a su vez las vidas de Aristóteles y de Diógenes Laercio.

Una edición del texto de la *Etica a Nicómaco,* con los comentarios de Joaquín Perienio, fue hecha en Valencia por Sanahuja en 1555.

1. *Traducciones en lenguas vernáculas*

A medida que las lenguas clásicas comenzaron a ser ignoradas se fue haciendo sentir la necesidad de verter a las lenguas populares los textos de la cultura. De ahí la serie de textos que vamos a encontrar traducidos a las lenguas peninsulares. Limitándonos al campo de la *Ética* encontramos:

a) Traducciones al catalán

Tengo que señalar, en primer lugar, por razones cronológicas, las traducciones catalanas, realizadas no directamente del griego, sino a través de las traducciones latinas ya existentes, y más en concreto sirviéndose de la versión del Aretino. Conozco dos versiones: una anónima, que hallamos en la Biblioteca de Cataluña (ms. 296), de Barcelona, cuyo manuscrito perteneció a la Biblioteca del papa Luna, Benedicto XIII; la otra, guardada hoy en el Archivo Episcopal de Vich, del siglo XIV, y romanceada por el maestro Brunet, del que aún no sabemos gran cosa.

A ellas tendríamos que añadir la traducción del libro II del *Tesoro* de Brunetto Latini en el que se contienen las *Éticas* aristotélicas; traducción realizada por Guillermo Copons.

b) Traducciones castellanas

Son varias las traducciones que corrieron y de valor muy distinto cada una de ellas.

1.ª *Anónima.* La primera traducción que conocemos fue impresa en dos ocasiones y de forma anónima, aunque viene atribuyéndose al bachiller Alfonso de la Torre. Se imprimió por primera vez en Zaragoza entre 1489-1490. Los ejemplares que de ella se conocen no llevan colofón, ni nombre del traductor, ni año de edición (Madrid, BN, 1.075; 1.082; 2.460; Escorial, BM). Fue impresa por segunda vez en Sevilla, por Menardo Ungut y Estanislao Polono, el 5 de junio de 1493, de la que se conocen más ejemplares. Habitualmente suele citarse entre los Catálogos de Incunables a nombre del bachiller Alfonso (Alonso) de la Torre.

2.ª *Alonso de Santa María.* Las investigaciones por mí realizadas a lo largo de las bibliotecas españolas me han permitido localizar cinco ejemplares manuscritos, siempre de forma anónima, salvo un códice tardío del XVIII (Madrid, BN, ms. 1.204) que la da a nombre de Alonso de Santa María. Los otros ejemplares los hallamos en Barcelona, Archivo Corona de Aragón, Ripoll 161 y Madrid, BN, ms. 4.514; 6.710; 7.076. La traducción castellana está hecha sobre la versión latina de Leonardo Aretino, sin que podamos saber, hasta el presente, si el traductor fue el bachiller Alfonso de la Torre, Alonso de Santa María, o un tercero. A este respecto, el bibliotecario de Isabel la Católica señala que tenía un ejemplar en romance «con las cubiertas coloradas y cerraduras de latón», cuyo traductor había sido fray Diego de Belmonte (..., 1821, 474-5).

3.ª *Príncipe de Viana.* Aunque es de todos conocida la afición literaria del príncipe de Viana, no lo es tanto esta faceta suya como traductor. Data de su estancia en Nápoles y Siracusa. Recobrada su libertad, tras haber sido hecho prisionero por su propio padre, Juan II, el príncipe Carlos de Viana marchó a Nápoles, a donde llegó el 20 de marzo de 1457, según la documentación civil. Fue allí, en la corte del rey de Aragón, donde tomó contacto con los intelectuales italianos y aragoneses. Muerto el rey

de Aragón el 27 de junio de 1458, el príncipe Carlos quedaría al frente de los intereses políticos y culturales del rey difunto.

Durante ese breve período de 1457 a 1461, año de su muerte, debemos colocar su actividad literaria; en la que se destaca su traducción castellana de la *Ética* aristotélica, sirviéndose de la versión latina del Aretino. Se conocen dos ms. de esta traducción (Madrid, BN, 6.984 y Londres, British Museum, Add.21.120). La obra fue impresa en Zaragoza en 1509 por Gorge Coci Alemán, de la que se conocen toda una serie de ejemplares. Pienso que la edición fue realizada por Juan Alonso de Navarra y Aragón, hijo natural del príncipe, nacido en Palermo en 1459, abad luego de San Juan de la Peña y posteriormente obispo de Huesca, que intervendría en las Cortes de Zaragoza de 1502.

Entre la correspondencia del príncipe encontramos una carta, fechada en Mesina el 11 de noviembre de 1458 y dirigida a Ángelo Decembrio, hermano del renacentista Pedro Cándido, en la que le pide se ponga a sus servicios. El propio Ángelo cuenta en su *De politica literaria* cómo hizo el viaje llevándose toda una serie de códices que le robaron por el camino. Otra carta suya, esta vez fechada el 7 de julio de 1461 y dirigida al traductor griego Teodoro de Gaza, nos permite saber que pide a éste venga a Barcelona para dedicarse a la traducción de textos griegos no conocidos en el mundo latino. Ven, le dice, «nos docere, et simul traducere e greco multa que nondum sint nota latinis».

Con posterioridad, ya en el siglo XVI, Juan Ginés de Sepúlveda volvió a traducir al castellano la *Ética* de Aristóteles, aunque nunca llegó a imprimirse, debido a la censura adversa que de ella hicieran Domingo de Soto y Juan de la Fuente.

2. *Comentaristas*

Como es lógico el estudio y la enseñanza del texto aristotélico trajo consigo los comentarios al mismo. Conozco del siglo XV los que a continuación señalo:

a) Comentaristas castellanos

1455: *Alonso Tostado.* Natural de Madrigal de la Sierra (Sevilla), entre 1400-1409, fue obispo de Ávila entre 1449-1455, fecha de su muerte. Regentó la cátedra de filosofía moral en la Universidad de Salamanca, en cuyo período compuso unas *Cuestiones de filosofía moral.* Se trata de una exposición a las virtudes morales, siguiendo el comentario al lib. II de la *Ética a Nicómaco* (BAE, 65, Madrid, 1953).

1473: *Fernando de Roa.* Ocupó la cátedra de filosofía moral en la Universidad de Salamanca entre 1473 y 1494, dejándonos tres relecciones: *De domino et servo, De felicitate* y *De justitia et injustitia,* impresas junto con su comentario a la *Política* de Aristóteles siguiendo la versión del Aretino (Salamanca, BU I/13.238).

Siglo XV: *Ferrán Núñez.* Se conocen de él su *Tratado de amicicia* y *Tratado de la bienaventuranza,* cuyos manuscritos fueron localizados por A. Bonilla y Sanmartín. Ferrán Núñez fue médico de Íñigo López de Mendoza, duque del Infantado y marqués de Santillana, nieto del marqués de Santillana. El *Tratado de la bienaventuranza* desarrolla los mismos temas que el *Libro de la vida beata* de Juan de Lucena y el c. 15 del *Razonamiento* de Pedro Díaz de Toledo. La base inspiradora del tratado está tomada del lib. X de la *Ética a Nicómaco.*

El Tratado de la amicicia guarda un notorio parentesco con los cc. 11-13 del *Razonamiento* de Pedro Díaz de Toledo, aunque la fuente de inspiración son los lib. VIII y IX de la *Ética,* el *De amicitia* y lib. I y III del *De officiis* de Cicerón y las qq. 26-28 de la II-II de santo Tomás, así como la Partida IV en su título 27 y el libro de los *Proverbios.*

Pedro Díaz de Toledo, por su parte, había residido, en Italia, donde fue familiar de Eneas Silcio Piccolomini, futuro Pío II, en donde conectó con los movimientos renacentistas de la corte del rey de Aragón, Alfonso el Magnánimo.

1480: *Pedro Martínez de Osma.* Más conocido con el nombre de Pedro de Osma, consiguió la cátedra de prima en la Universidad de Salamanca el 12 de junio de 1463, de la que fue tercer titular. Antes lo habían sido Lope Barrientos y Álvaro de Osorio, dominicos, y sería luego su sucesor el también dominico Diego de Deza. Aparte otros escritos hay que señalar aquí sus *Commentaria in libros Ethicorum Aristotelis* editados por su discípulo Fernando de Roa. La obra responde a su docencia como maestro en artes, durante el curso de 1457-8.

b) Comentaristas aragoneses

1478: *Juan Ferrer.* Es un laico barcelonés, del que nada se sabe, salvo que en 1478 editó y corrigió los *Comentarios* de santo Tomás a la *Ética* y *Política* aristotélicas. En la edición reprodujo la versión latina del Aretino, junto con el *Comentario* de santo Tomás, sustituyendo así el texto de la versión que Tomás de Aquino había utilizado.

1479-1489: *Pedro de Castrovol.* Franciscano, natural de Mayorga (León), enseñó en Lérida la *Ética* de Aristóteles sirviéndose de la traducción latina del Aretino. El 24 de abril de 1479 comenzó en Lérida su comentario aristotélico, que terminó en septiembre del año siguiente. El texto de Pedro de Castrovol fue diez años más tarde enmendado, corregido e impreso (2 de abril de 1489) por el franciscano Gaspar Castant y por el sacerdote alemán Enrique Botel.

1499: *Miguel Veri.* Natural de Menorca e hijo del poeta Huguét (diminutivo de Hugo, Ugolino), vivió en Italia en donde se formó con Pablo de Saxia, a quien dedicó sus *Dísticos morales,* que forman parte de la colección que en 1795 publicó en París Antonio Agustín Renouard con el título *Carmina ethica ex diversi auctoribus.* En el siglo XVII fueron traducidos al castellano por Francisco de la Torre, caballero de Calatrava,

e insertos en las *Agudezas* de Juan Oven (Madrid, 1674-82; 1721). Pasan de 20 las ediciones que se conocen de esta obra, en la que el autor, imitando a los clásicos, resume y sintetiza en máximas morales lo que ha de ser la formación de los niños.

Junto con los comentarios a la *Ética* aparecen también las traducciones y comentarios a los *Oeconomica* de Aristóteles.

No quisiera terminar este apartado sin hablar de un autor valenciano, conocido por otros motivos. Me refiero a Martín de Viciana, traductor de los *Oeconomica.*

La estancia de la corte de Aragón en Nápoles dejó su huella en estas tierras, como Italia marcó su impronta en aquellas. Debo señalar, en este caso, la labor literaria del que fuera gobernador de Valencia, oriundo de Burriana, Martín de Viciana, de la familia de los célebres cronistas de Levante. El propio rey, Fernando el Católico, le escribía desde Granada el 2 de enero de 1492 para comunicarle la noticia de la toma granadina.

No muchos años antes, entre 1477 (fecha de su matrimonio con Na Damiata) y noviembre de 1492, fecha de su muerte, Martín de Viciana nos dejó una traducción al valenciano del texto aristotélico de los *Oeconomica,* transmitida por el ms. escurialense d.III.2 y últimamente editado por Antoni Ferrando (Viciana, 1982).

La traducción de Martín de Viciana no está hecha, sin embargo, del texto griego, sino sobre la traducción latina efectuada por Leonardo B. de Arezzo, y dedicada a su mujer. Cabría pensar que dicha traducción surgió como ejercicio de aprendizaje del latín; como ejercicio escolar, efectuado en privado, o como mero ocio, tras el descanso de la acción política y gubernativa.

Al texto aristotélico del ms. escurialense le sigue el *Libre de virtuoses costums* (f. 116-.2.), traducción del *De moribus* de Séneca, probablemente hecha también por Martín de Viciana. En ambos casos estamos ante un rejuvenecimiento de las letras, y una vez más, en conexión con el humanismo italiano; lo que nos permite decir, otra vez más, que no fuimos ajenos a lo que se respiraba y hacía en otras partes. Las ideas pueden alumbrarse aquí o allá, pero una vez que se extienden no son patrimonio de nadie sino de cuantos se dejan influir por ellas.

IV. OTROS MODELOS DE ESCRITOS

Al lado de esta filosofía *oficial,* académica, surgida al calor del texto que se comentó en las clases, existe otra filosofía, en ocasiones más rica y de índole muy diversa. En este caso me voy a limitar a la prosa castellana, sin duda más rica y digna de ser estudiada. Tengo que señalar como más representativos:

1. *Rodrigo Sánchez de Arévalo y las «artes mecánicas»*

Tal vez sea una de las figuras claves del siglo XV de las letras castellanas. Discípulo de Lope Barrientos y Juan de Segovia, y compañero de

Alfonso de Madrigal (El Tostado), Juan de Carvajal y Juan de Mella, acompañó al obispo de Burgos, Alfonso García de Santa María, al concilio de Basilea (1431-48) formando parte de la embajada de Castilla, donde conoció y estableció amistad con Nicolás de Cusa y Eneas Silvio Piccolomini. Fue capellán de Juan II de Castilla, quien le envió como embajador suyo a Roma, donde estableció íntima amistad con el cardenal Bessarión, con Jorge de Trebisonda, Plátina, Pomponio Leto y Agustín Maffei, humanistas todos de la corte pontificia de Pío II.

A pesar de su frenética actividad, como hombre consagrado a la acción política, tuvo tiempo para dejar escritas una serie de obras de cierta importancia en el campo filosófico, como *Vergel de los príncipes* (Salamanca, BU, ms. 1.900, 1959), *Suma de la política* (Madrid, 1944 y 1959), *De arte, disciplina et modo alendi et erudiendi filios, pueros et iuvenes* (editado en 1930 por H. Keniston en *Bulletin Hispanique*), *Libellus de situ et descriptione Hispaniae,* obra que posteriormente será ampliada en su *Historia Hispanicae* (Salamanca, BU, ms. 1.785, f. 125-343; 2.403, f. 1-130; ed. Frankfurt 1603, I, pp. 121-246; *idem.,* 1698). Sin olvidar su correspondencia con el cardenal Bessarión, y uno de sus primeros opúsculos, el *De quaestionibus hortolanis,* escrito siendo canónigo de Burgos, y que conocemos a través de los ms. Vaticano lat. 4.881 y Salamanca, BU ms. 2.619, f. 72v-85v; pero sobre todo su *Speculum vitae humanae,* de cuya obra se conocen más de 17 ediciones latinas, aparte las traducciones: castellana (Zaragoza, Hurus, 1481-1491), alemana (1473) y francesa (1477; 1482), que la hacen, por otro lado, ser uno de los primeros incunables, impresa ya en Roma, por U. Hahn en 1468, al año siguiente de haber sido escrita por su autor. El ms. 2.619 de la BU de Salamanca nos trae una miscelánea de sus obras y en el ms. 2.400, f. 3-159v puede verse el texto del *Speculum.*

Desde el punto de vista intelectual Sánchez de Arévalo es un hombre que cabalga entre dos mentalidades. Su *Speculum* (que nos recuerda a sus homólogos de Vicente de Beauvais) está preñado de pensamiento medieval, por un lado (pensamiento que hace crisis), y de ideas nuevas procedentes del humanismo italiano que invade Europa. Hablando con propiedad diríamos que el *Speculum* no es ya un tratado medieval, pero tampoco llega a ser un escrito totalmente humanista, aunque haya en él mucho de todo. Tal vez, por eso mismo, tengamos que ver en él más bien un iniciador y precursor del humanismo castellano.

Estos atisbos de modernidad se dejan ver ya en el *De quaestionibus hortolanis,* obra de juventud, escrita hacia 1445, en la que establece un diálogo con su obispo de Burgos, Alfonso García de Santa María, acerca de la primacía de la vista sobre el oído. Frente al saber de los medievales, cimentado en la *auctoritas,* los renacentistas construirán el saber basándose en la experiencia; percibida ésta, más por la vista, que por las *auctoritates.* No ha de extrañar, por tanto, que encontremos en sus obras, sobre todo en el *Speculum* y en el *Vergel de los príncipes* —escrito por los años 1456-7— un hincapié en el estudio de las «artes mecánicas» o

serviles, en parangón con el de las «artes liberales». El conocimiento de ambas complementan la formación del hombre, aunque el estudio de éstas sea más noble que el de aquéllas.

Estamos en un mundo que comienza a cambiar. Nuevas clases sociales están surgiendo en la sociedad. Se está consolidando el paso de la sociedad agraria y campesina hacia las clases gremiales, que van abriendo camino y dando puestos de trabajo a miles de hombres en los cientos de oficios que surgen. Es preciso, para ejercer bien las nuevas profesiones artesanales, los conocimientos de los colores, los procesos químicos en la elaboración de pieles y cueros, tintado de lana y lino, producción del acero, extracción de minerales, tasación de piedras preciosas, etc. El mundo medieval no fue sólo estudio de saberes teológicos. Se dio también, paralelamente a él, todo un saber artesanal cimentado en elaboraciones teóricas que ahora, en pleno siglo XV, adquieren un mayor desarrollo al servicio del bienestar humano.

El hombre del siglo XV no fue un hombre aislado en su entorno geográfico, fue un infatigable viajero y navegante. La *navigatio* es también una ciencia que conlleva conocimientos de cartografía, ingeniería naval y astronomía. Lo mismo hay que decir de todas las demás «artes mecánicas»: *lanificium, armatura, agricultura, venatio, theatrica, medicina.* Sin olvidar, por otro lado, la importancia de la *arquitectura* en su doble vertiente, sacra y profana. Un buen arquitecto precisa conocer con exactitud las leyes de espacio y volumen, resistencia de materiales, dominio del dibujo lineal y artístico. La falta de ediciones de textos de saberes extrateológicos, textos de que están llenas las bibliotecas europeas, ha contribuido a propagar la idea de que el saber medieval es un saber teologal. En 1452 el cardenal Guillermo de Estouteville llevaba a cabo la reforma de los planes de estudios de la Universidad de París introduciendo sensibles cambios en la facultad de artes, *pernecessaria.* Arévalo, que es amigo suyo, le dedicaba años más tarde, hacia 1465, su opúsculo *De castellanis et custodibus arcium* (Vat. lat. 4.881, f. 116-33), obra en la que nos da su teoría de la guerra y de la defensa militar. En ese mismo año G. de Estouteville formaba parte de la comisión pontificia encargada de recaudar fondos para la cruzada contra los turcos. Laboa ha estudiado la correspondencia de Arévalo con los humanistas Trebisonda, Maffei, Plátina, Pomponi, Leto, Fazini, Campano y otros, lo que permite constatar que no fue un intelectual ajeno a los cambios profundos y a los aires nuevos que corrían por Europa (Cervera, 1983; Toni, 1935).

Las artes mecánicas cobran mayor dignidad, van abriéndose espacios en los ambientes académicos, especialmente en Italia, donde comienzan a surgir estudios y centros para el aprendizaje de los saberes aplicados: pintura, escultura, arquitectura, hilados y tejidos, alfarería, minería y metalúrgica.

Estos aires nuevos están presentes en la *Suma de política,* en donde Arévalo recomienda que todo buen político debe «fazer que los cibdadanos se den a saberes y sciencias y actos estudiosos», y que en «sus cibda-

des ayan estudiosos y famosos maestros, porque puedan aprender sciencias los cibdadanos y no sean ignorantes, y que los cibdadanos ayan continuo uso y exercicio de actos de ingenio y especulación y en actos studiosos, políticos y civiles». Enrique II de Castilla fue el modelo de ese político estudioso y promotor de cultura, escribirá en la *Historia hispánica;* no así Enrique IV, cuyo aspecto silencia, resaltando en cambio sus dotes como buen cazador en el *Vergel de los príncipes,* cuya obra le dedica.

Estos rasgos de modernidad que se perciben en él no terminan de arrancarle, sin embargo, del medievo. En el *Vergel de los príncipes* se entretiene ensalzando la superioridad de las «artes liberales» sobre las «mecánicas», cuando escribe:

> Tienen singular excelencia e ventaja sobre todas las otras artes non liberales o mechánicas: la qual excellencia les es devida porque ordenan e disponen a los omes a cosas de ingenio e entendimiento... Aquellos ornes que tienen vigor de juizio e entendimiento, e virtud, éstos son verdaderamente libres, e son con razón señores de los otros que carescen de entendimiento; e aquellos que así carescen de ingenio intelectual, aunque sean de grandes fuerças corporales, naturalmente son siervos, porque sirve en ellos la razón e el entendimiento que devía ser libre. Pues esta misma consideración se fase en las sciencias e artes; ca aquélla es sciencia liberal que ordena e aderesça a los ornes libres, disponiéndolos a su último fin que es bevir según razón e virtud; e por el contrario aquélla es sciencia non liberal, antes es llamada servil, que ordena e endereça a los ornes a cosas corporales e exteriores e a bienes y ganancias corporales. E (lámanse, por tanto, las tales artes sciencias serviles, porque son ordenadas e disponen e endereçan solamente a aquel bien e a aquella cosa, que causa servitut en el orne, que son los bienes e cosas corporales ordenados por la natura para servir a la razón e al entendimiento... Son propiamente serviles e non liberales, porque su fin, como dicho es, principalmente es a bienes exteriores e non endereçan nin disponen a los ornes a actos de virtud nin de entendimiento. (Sánchez de Arévalo, 1959, tr. 3, 164-6)[2].

Choca también en un hombre como él, viajero impertinente, la cerrazón y el oscurantismo que manifiesta en la *Suma de política* al hablar del comercio:

> Las negociaciones y mercancías en tanto sus buenas y cumplideras y en tanto se deven desear en las cibdades, en quanto se buscan y desean solamente para dar suficiencia de las cosas necesarias a la vida en la cibdad y no más, ni en otra manera ni para otras cibdades; que la negociación no se deve desear y aver más que como cosa que apareja, ordena y dispone al fin, el cual es la sufiçiencia y la abundancia de la cibdad... Deve ser tanta la negociación que, como dicho es, no más. Ca de otra guisa la tal cibdad, provincia o reino, fázese mercantil y forense, y piérdese agricultura y las otras cosas que perpetúan, adornan y componen a la tal cibdad.

Esta desconfianza que las ciudades han de tener unas con otras, escrito en un momento en el que en la mayoría de Europa las ciudades dejaban

2. Las artes mecánicas son «adulterinas», de *mechari*, según la etimología caprichosa de Hugo (PL, 176, 760).

lomé que estudia teología en 1437 haya hecho con anterioridad los estudios de artes, *conditio sine qua non* para cursar teología, e incluso el que haya estado impartiendo docencia con anterioridad al inicio de los estudios teológicos.

La *Visión deleitable* no es propiamente hablando una obra teológica, sino un resumen muy abreviado del estudio de las artes liberales y de la filosofía. Desde luego no se trata de un texto escolar en el sentido estricto, ni sigue el método y distribución de disciplinas a impartir a lo largo del *curriculum* escolar. Es lo que es: una breve introducción y síntesis elemental de lo que venía estudiándose, muy propio, desde luego, para dar una formación elemental.

Ese colegial de San Bartolomé, sin embargo, llegó a ser un maestro notorio en teología, como lo prueba su participación como experto en la censura condenatoria y en el proceso inquisitorial contra Pedro Martínez de Osma, dada en Alcalá por el arzobispo de Toledo, Alfonso Carrillo, y confirmada en Roma el 9 de agosto de 1479 (Bulario, 1967, III, n.1.248, 164-6).

Tal vez tengamos que pensar en otro Alfonso de la Torre, distinto del colegial de San Bartolomé, como autor del texto. Entre los rectores del Colegio de San Clemente de Bolonia encontramos también a un Ioannes de Turribus de Hispania, que lo es en 1443 y que recibió como escolar a Fernando de Medina y a Juan Caragno; elegido como uno de los 9 *sapienti* para la reforma de los Estatutos de 1442. En este caso, el Alfonso de la Torre, que es ya rector del Colegio de San Clemente en 1443 y que forma parte de los *sapienti* en la reforma de estatutos, estaría en condiciones académicas para escribir una obra como la *Visión deleitable*. Pero nada cierto podemos afirmar tampoco.

De Juan de Beaumont, el preceptor del príncipe Carlos de Viana, que pide a Alfonso de la Torre que escriba la obra para formar al príncipe, poco o nada sabemos también. Gual Camarena, que ha estudiado y dado a conocer toda una serie de documentos, sacados del Archivo del Reino de Valencia relacionados con la prisión del príncipe, es el único que ha podido constatar cómo Juan de Beaumont fue hecho también prisionero, por Juan II de Castilla, acompañando al príncipe primero en Zaragoza, luego en Fraga, Morella luego, para terminar en la prisión de Játiva (Gual Camarena,1961).

En este caso Juan de Beaumont es algo más que preceptor del príncipe. Es su defensor y paladín en los alzamientos militares del príncipe. Los documentos editados por Gual Camarena van de diciembre de 1460 a abril de 1461. No se pierda de vista que la muerte del príncipe tuvo lugar en Barcelona el 23 de septiembre de 1461. Juan de Beaumont intervendría también como albacea y ejecutor testamentario de los bienes del príncipe, junto con el dominico Pere de Queralt, Juan de Carmona, Pere Torrent, Luis Setanti, Simeón Sala, Honorato Çacoromina y Rafael Vilar.

Nada sabemos tampoco con certeza sobre la participación de los dominicos en la formación del príncipe, como la de Pere de Queralt y

lomé que estudia teología en 1437 haya hecho con anterioridad los estudios de artes, *conditio sine qua non* para cursar teología, e incluso el que haya estado impartiendo docencia con anterioridad al inicio de los estudios teológicos.

La *Visión deleitable* no es propiamente hablando una obra teológica, sino un resumen muy abreviado del estudio de las artes liberales y de la filosofía. Desde luego no se trata de un texto escolar en el sentido estricto, ni sigue el método y distribución de disciplinas a impartir a lo largo del *curriculum* escolar. Es lo que es: una breve introducción y síntesis elemental de lo que venía estudiándose, muy propio, desde luego, para dar una formación elemental.

Ese colegial de San Bartolomé, sin embargo, llegó a ser un maestro notorio en teología, como lo prueba su participación como experto en la censura condenatoria y en el proceso inquisitorial contra Pedro Martínez de Osma, dada en Alcalá por el arzobispo de Toledo, Alfonso Carrillo, y confirmada en Roma el 9 de agosto de 1479 (Bulario, 1967, III, n.1.248, 164-6).

Tal vez tengamos que pensar en otro Alfonso de la Torre, distinto del colegial de San Bartolomé, como autor del texto. Entre los rectores del Colegio de San Clemente de Bolonia encontramos también a un Ioannes de Turribus de Hispania, que lo es en 1443 y que recibió como escolar a Fernando de Medina y a Juan Caragno; elegido como uno de los 9 *sapienti* para la reforma de los Estatutos de 1442. En este caso, el Alfonso de la Torre, que es ya rector del Colegio de San Clemente en 1443 y que forma parte de los *sapienti* en la reforma de estatutos, estaría en condiciones académicas para escribir una obra como la *Visión deleitable*. Pero nada cierto podemos afirmar tampoco.

De Juan de Beaumont, el preceptor del príncipe Carlos de Viana, que pide a Alfonso de la Torre que escriba la obra para formar al príncipe, poco o nada sabemos también. Gual Camarena, que ha estudiado y dado a conocer toda una serie de documentos, sacados del Archivo del Reino de Valencia relacionados con la prisión del príncipe, es el único que ha podido constatar cómo Juan de Beaumont fue hecho también prisionero, por Juan II de Castilla, acompañando al príncipe primero en Zaragoza, luego en Fraga, Morella luego, para terminar en la prisión de Játiva (Gual Camarena,1961).

En este caso Juan de Beaumont es algo más que preceptor del príncipe. Es su defensor y paladín en los alzamientos militares del príncipe. Los documentos editados por Gual Camarena van de diciembre de 1460 a abril de 1461. No se pierda de vista que la muerte del príncipe tuvo lugar en Barcelona el 23 de septiembre de 1461. Juan de Beaumont intervendría también como albacea y ejecutor testamentario de los bienes del príncipe, junto con el dominico Pere de Queralt, Juan de Carmona, Pere Torrent, Luis Setanti, Simeón Sala, Honorato Çacoromina y Rafael Vilar.

Nada sabemos tampoco con certeza sobre la participación de los dominicos en la formación del príncipe, como la de Pere de Queralt y

Pere Martínez, autor este último del *Mirall dels divinals assots* y de una carta al príncipe, preso en Morella, y de las poesías contra Diego de Guzmán, editadas por Martín de Riquer (Robles, 1972, 237-8). En este caso los documentos y textos más nos hablan de una defensa política, que de una participación activa en su formación humanista.

Así las cosas hay que decir, sin embargo, que ante la *Visión deleitable* nos encontramos con el primer texto escolar de filosofía escrito en lengua vulgar. Pero, ¿qué lengua es la suya? ¿la castellana, aragonesa, catalana, occitana, navarra? Mientras no tengamos una edición crítica del texto no podemos conocer definitivamente su procedencia. La lectura de los manuscritos nos dan tantas variantes que no nos permiten hoy por hoy precisar más, como puso de manifiesto J. A. Sánchez Pascual en un minucioso estudio lexicográfico (Sánchez Pascual, 1987).

El autor de la obra se inspira ciertamente en Aristóteles, pero también en el *De nuptiis Mercurii et Philosophiae* de Marciano Capella. Utiliza el *De consolatione rationis* de Pedro Compostelano; la *Guía de los indecisos* de Maimónides y el apócrifo *Formula vitae honestae,* de donde toma extensos fragmentos que intercala en los cc. 9-12 de la segunda parte y que le sirven de manera especial para el estudio de las cuatro virtudes cardinales. Es significativa su explicación: «Si prudentiam amplecteris, ubique idem eris et, prout verum varietas exigit, ita te accommodes tempori» (Form.2,8-10), que comenta así:

> La cuarta (regla) es que el que quiere ser prudente ha menester que no sea solitario, mas que sea conforme al tiempo et a la gente, ca en otra manera verná a murmuración et a perseguirlo et aborrescerlo; e si no se pudiere con toda gente conformar el corazón, conforme la cara, si la plática es necesaria.

Ello nos permite decir, por otro lado, que si bien es cierto que en la *Visión deleitable* la figura de Séneca aparece vinculada a la de Sócrates, el autor del texto no da muestras de un conocimiento directo del filósofo cordobés sino más bien del Séneca apócrifo, cristianizado ya en una época lejana. Finalmente tengo que decir que su lectura permite afirmar que estamos ante un texto que respira ambientes procedentes de la cultura humanista italiana.

3. *Lope Barrientos y su* Tratado sobre la fortuna

En ese proceso de transformación y formación de la sociedad castellana del siglo XV jugó un papel central el mundo eclesial, y de forma destacada los dominicos, agustinos y franciscanos. Quien desee conocer las corrientes intelectuales de la Castilla de entonces tendrá que prestar atención al influjo que estas órdenes religiosas ejercieron en aquella sociedad.

A lo largo de toda la Edad Media corrió a nombre de Aristóteles una obra, que se hizo célebre en aquel pasado. Se trata del *Liber de bona fortuna,* cuyo origen es aún misterioso, y que hallamos en varios manuscri-

tos parisinos (BN, lat. 16.033, f. 78va-93; lat. 16.088, f. 52va, ss). Hoy sabemos que dicha obra está compuesta de dos capítulos; de la *Gran Ética (Magna Moralibus)* y de la *Ética a Eudemo* VII, c.14, según los estudios que de ella nos han hecho. A. Pelzer y Th. Deman; obra que vemos citada por Tomás de Aquino (CG, II, 89 y 92), quien ya dio cuenta de su peculiar composición. En este siglo castellano el dominico vallisoletano Lope Barrientos, obispo de Cuenca, nos dejó una traducción y comentario en un opúsculo que lleva por título *Tratado del caso y fortuna* (Salamanca, BU, ms. 2.096, f. 1-12v), modernamente editada por el historiador Alonso Getino, junto con otra obra suya intitulada *Tratado del dormir e despertar e del soñar e de las adevinanças e agüeros e profecías;* obras que Lope Barrientos dedicó al rey Juan II de Castilla hacia 1434-37. Su composición no tiene otra finalidad que el indagar si el hombre, en este caso el rey, puede conocer si va a ser favorecido o no por la fortuna. A partir de la razón investigará el tema, sus causas o procedencia; los cuerpos celestes, los ángeles, Dios; para pasar a un análisis explicativo a partir de las cuatro causas aristotélicas. Séneca, Publilio y Aristóteles le sirven de base para la composición del tratado.

En este caso, a diferencia de lo que hizo Alfonso de la Torre, el confesor de Juan II y preceptor del príncipe Enrique y amigo personal del Marqués de Santillana, sigue una línea más abierta y naturalista frente al providencialismo que notamos en aquél; aunque, todo hay que decirlo, su talante es aún medieval y no renacentista.

4. *El* Invencionario *de Alfonso de Toledo*

Dentro de esta línea hay que señalar el *Invencionario,* obra aún inédita y del que conozco dos manuscritos en la BU de Salamanca (ms. 2.406, f. 1r-161r; ms. 2.421, f. 1-119r). Está compuesto en 1474 por Alfonso de Toledo, bachiller en decretos y natural de Cuenca —según leemos en el *incipit*— y dedicado al arzobispo de Toledo, Alfonso Carrillo. La obra viene a ser toda una *Suma* de saberes, en el que las ideas filosóficas se entrecruzan con las teológicas; el saber del pasado con los aires de la modernidad que impregna el ambiente.

5. *Juan de Segovia, Nicolás de Cusa y la edición trilingüe del Corán*

La vida de Juan de Segovia está condicionada por dos hechos de trascendental importancia: el concilio de Basilea, por un lado, y la caída de Bizancio (1453), por otro.

En primer lugar, Juan de Segovia aparece, a lo largo del período conciliar, entre los principales teólogos como defensor a ultranza del antipapa Félix V, que le nombraría su cardenal, frente a los diplomáticos y defensores de Eugenio IV; entre ellos, el español Juan de Carvajal y el alemán Nicolás de Cusa, verdaderas columnas del pontificado, y pre-

miados también por éste con la púrpura cardenalicia. Finalizado el conflicto del cisma, Juan de Segovia, que había sido nombrado arzobispo de Cesarea, en Palestina, por Nicolás V, se retira a Aitón, vetusto priorato de Saboya, donde termina sus días tras haberse dedicado de lleno al problema islámico, puesto de actualidad a raíz de la caída de Bizancio en 1453.

Si en la primera etapa Juan de Segovia es un fracasado, un hombre que luchó por una causa perdida a la que consagró todas sus energías y talante teológico, toda una serie de escritos que no consiguieron los objetivos que buscaba[3], en la segunda, por el contrario dio pruebas de una lucidez no corriente en los ambientes eclesiales. Bien es cierto, sin embargo, que su pensamiento a este respecto llevó un largo proceso de más de treinta años, que va desde su etapa docente en Salamanca a su retiro de Aitón.

Por más que se empeñen algunos la historia de España es incompleta sin el paso del Islam por estas tierras peninsulares. Ocho siglos de permanencia en sus actuales fronteras dejaron marcada una huella en su pasado que aún perdura. En los últimos días de Juan de Segovia el tema del Islam cobró plena actualidad. Los Reyes Católicos habían comenzado a construir Santa Fe, la ciudad-campamento, desde la que iba a lanzarse el asalto final sobre Granada. Juan de Segovia desde su retiro (voluntario o forzado) comienza haciendo un análisis histórico de las distintas etapas por las que se había ido pasando respecto a las relaciones con el Islam. Hubo, nos dice, un primer período de indiferencia; vino luego otro de curiosidad, para terminar con uno de inquietud que desembocaría en el de cruzada bélica. Durante años, incluso siglos, la Cristiandad, Occidente, Europa, España no practicaron otra política que la política de las armas, de la confrontación de fuerzas y de cruzada bélica.

Juan de Segovia se declarará totalmente contrario a la cruzada militar. Esta sólo debe emplearse en la mutua defensa, nunca como sistema, y por principio. Es preciso buscar otras soluciones, horizontes nuevos en los que predominen la paz y la doctrina. *Per viam pacis et doctrinae,* será su lema.

Su método, todo hay que decirlo, choca con las actitudes y métodos tradicionalmente adoptados por la propia Iglesia. Según Juan de Segovia no deben enviarse misioneros al Islam, aunque éste sea el método usado por la Iglesia. Según él, la falta de preparación misionera para trabajar en ambientes islámicos, así como la actitud recelosa islámica ante otras creencias distintas, hacen inútil todo esfuerzo misionero católico. La labor católica ha de limitarse, por el momento —son sus palabras—, al terreno benéfico y al campo intelectual; sin entrar en los aspectos dogmáticos

3. B. Hernández Montes («Obras de Juan de Segovia., en RHCEE, VI, 267-347) llega a dar un catálogo de 81 obras o escritos suyos y de 37 súplicas, destacándose entre ellas su *Historia gestarum generalis synodi Basiliensis (Monumenta Conciliorum Generalium saeculi* XV, vols. 2-4, Wien 1873-1935), cuyos ms. originales se guardan en la BU de Salamanca, ms. 211 y 18.

Para Juan de Segovia la acción a seguir con el Islam tendría que limitarse a procurar, con todos los medios, la paz con los pueblos musulmanes. En este ambiente de paz, tendrían que incrementarse las relaciones entre las dos comunidades religiosas, con especial hincapié en el campo intelectual, hasta llegar a perder, por ambas partes, el fanatismo religioso que les es propio y característico a las dos. Una vez alcanzado esto, en un plazo dilatado, sería posible llegar a una discusión pacífica, partiendo siempre de los puntos de contacto y no de los dogmas que les separan.

Sintetizada así la postura de Juan de Segovia, éste pasa a la acción concreta. Consulta y discute con el obispo francés Jean Germain, con el cardenal alemán Nicolás de Cusa y con el humanista italiano Eneas Silvio de Piccolomini, futuro Pío II. La cuestión está, según Juan de Segovia, en que cristianos y musulmanes no se conocen entre sí. Es preciso avanzar hacia un posible encuentro. Como los cristianos somos los que tenemos la verdad, a nosotros nos incumbe dar el primer paso, añadirá. Debemos acercarnos al Islam; conocer sus estructuras político-religiosas; el texto sagrado del Corán; lo que presupone a su vez conocer la lengua árabe y la tradición islámica.

Ya desde los años mozos, Juan de Segovia venía ocupándose del tema del Islam. En el *De mittendo gladio* (Vaticano lat. 2.923, f. 164-178) se había preguntado por las causas que contribuyeron, en los comienzos del Islam, a que Mahoma tuviera tantos seguidores; por qué gozó de tanta prosperidad material; en qué concuerdan y difieren la Biblia y el Corán y qué medios serían los más adecuados para resolver el problema entre ambas religiones.

Juan de Segovia escribe a España desde su retiro de Aitón pidiendo le envíen una buena traducción del Corán. El propio Nicolás de Cusa le proporcionará al final la que él posee: la de Roberto de Chester (Kues, Cod. Cus. N. 108). Pero ésta, advierte Juan de Segovia, aunque superior a otras traducciones anteriores, hechas en la Edad Media, adolece de una serie de defectos. Es preciso hacer una nueva traducción latina, más fiel al texto árabe que las anteriores. Para poder llevarla a cabo, Juan de Segovia hizo llegar a Aitón a un alfaquí procedente de España. Era Iça Gidelli, quien, acompañado de otro musulmán, llegaba a Aitón el 5 de diciembre de 1455. Durante cuatro meses trabajaron juntos copiando primero el texto árabe y traduciendo luego éste al castellano (Vat. lat. 2.923); que luego Juan de Segovia vierte al latín, para que puedan utilizarlo cuantos ignoran el castellano.

Desgraciadamente de aquella versión hecha por él sólo conocemos el prólogo latino escrito en 1456 (Vat. Lat. 2.923, f. 186-196; Madrid, BN, ms. 9.250, f. 107-121v, copia posterior). En una página estaba el texto árabe, copiado por el alfaquí; en la otra la traducción castellana, *littera grossa et formata,* escrita por un esmerado calígrafo; y en los espacios interlineales, en tinta roja, se copió la traducción latina, nos dice Juan de Segovia en el prólogo. Todo un esfuerzo intelectual, que no sirvió para nada. La acción política y militar rara vez toma en serio la labor silenciosa del intelectual.

6. *Juan de Lucena y su* Epístola exhortatoria a las letras

Entre las muchas lagunas o puntos negros que del siglo XV nos faltan por esclarecer tenemos el de la política llevada a cabo por Juan II de Castilla en torno a la conversión (mejor: *persecución*) judía. Durante su reinado vemos organizarse sendas misiones de predicación, tendentes a la conversión cristiana del pueblo hebreo. Son célebres las misiones llevadas a cabo por V.icente Ferrer, con la incorporación sucesiva de las familias sacerdotales Alonso y Pablo de Santa María, que pasarán a ocupar respectivamente las diócesis de Burgos y Toledo. Fue durante el reinado de Juan II cuando tuvo lugar la incorporación masiva, voluntaria o forzada, de la población judía al credo católico. Tal hecho arrastró consigo una serie de problemas nuevos, que a partir de ahora comenzarán a surgir, tales como la división entre cristianos *viejos* y cristianos *nuevos;* la desconfianza de aquéllos frente a éstos, con su peculiar orgullo de ser los primeros, los elegidos de Dios. Pero también, gracias a ellos, a los conversos (a los recién llegados, a los judíos convertidos) constatamos la aportación intelectual, moral y de ideas nuevas que terminan calando en la mentalidad católica tradicional.

Una de esas figuras llegadas del judaísmo e incorporadas a la fe católica es el segoviano Juan de Lucena, hijo del médico del marqués de Santillana; consejero y embajador de Juan II, familiar en Roma de Pío II y diplomático de los Reyes Católicos, muerto hacia 1506. Aunque escritor menor o de segunda fila, sus obras nos revelan un talante distinto al que habitualmente estamos acostumbrados, como puede verse, en el *Diálogo de vita beata* y en la *Epistola exhortatoria a las letras,* en las que se percibe el cruce de ideas que se produjo en aquella Castilla del siglo XV.

Juan de Lucena fue testigo de cuanto sucedió en aquél paso del judaísmo al cristianismo, de la desconfianza y el repudio que sobre el converso se proyectó. Él mismo fue víctima de la persecución que contra él y su familia lanzara en 1503 el inquisidor de Zaragoza, Hernando de Montemayor. Pero también él, como converso, pudo percibir desde fuera las debilidades y flaquezas del viejo catolicismo. Consciente de la persecución y castigos impuestos por los primeros inquisidores llegó a escribir una carta de protesta contra ello al rey. Aspectos todos ellos presentes en sus escritos. Hay en ellos una sátira burlesca de los latinajos usados en el rezo mecánico *(santoficeto),* frente a la oración mental, de corazón, proclamada por él:

> La habla del corazón, que es una a todos los omes y a todos los ángeles. Todos hablamos en la voluntad un lenguaje, y no más, por el cual nos entendemos a nós mesmos. Este entiende Dios y no el de los labios.

Hay también una crítica abierta a la jerarquía eclesial, poderosa y opulenta, que choca frente a la pobreza y humildad abierta de Cristo y de los apóstoles; crítica de la que no se libra ni Pío II, su antiguo protec-

tor, obsesionado por engrandecer su villa natal y su estirpe. Con las rentas de la Iglesia y con tanto clero disoluto podría organizarse todo un ejército que luchara contra la morisma:

> ¡Qué gloria de rey, qué fama de vassallos, qué corona de Spaña, sy el clero, religiosos y sin regla fuesen contra Granada, y los cavalleros con el rey erumpiesen en Africa! Sería, por çierto, ganar otro nombre que de rico. Mayor riqueza sería cresçer regnos, que thesoros amontonar.

Como años atrás había escrito Dante a propósito de la donación de Constantino, Juan de Lucena achaca los males de la Iglesia a aquella paz impuesta con el pacto imperial:

> Constantino, imperador santíssimo, pensando exaltar Iglesia, derrocóla. Doctóla de quanto vees en poder de Silvestro pontifiçe; luego nasçieron las pompas, los faustos y vanidades que dizes. En el mesmo día dotival resonó por el ayre: «¡O veneno vertido en el saçerdoçio!». No mentió por çierto su çeleste vox qui la embió.

Sátira ésta de la que no se vió libre tampoco el estado civil y las instituciones laicas:

> ¡Grande inumanidat! Nunca se parten alguaziles y lacayos de sus casas: agora la manta, agora la broncha, agora la saya de la muger; después de comídole, si algo tienen les ponen al almoneda. ¡O ignorancia señoril! Por engrasar los leones magresçe los vasallos; hinche las torres y vazía las çibdades; por enrriquecer a uno pobresçe a diez miel.

Es así como surgió en aquella Castilla del XV el viejo adagio: «Nobleza propia es virtud, no herençia de padres».

Frente a la nobleza de sangre surgirá la nobleza de espíritu, de virtud, de honradez, de honor, de ánimo; nobleza fundada en las virtudes morales y forjada con el temple de carácter, y no recibida en herencia testamentaria. El siglo XVI español será luego el siglo del honor, fruto de la nueva educación que comenzó a darse en el siglo anterior. Aspecto éste que, por otro lado, choca a mi modo de ver con lo que escribe en el *Oficio de los heraldos* (Madrid, BN, R-125), compuesto entre 1482-1492, toda vez que en el prólogo hace referencia a la guerra de Granada como algo actual; período, por cierto, en el que le vemos ocupar el cargo de embajador en Londres. En dicho tratado Juan de Lucena se muestra un desenvuelto mitógrafo o, si se prefiere, un adulador de las clases nobles y pudientes. Sin pararse en barras inventa linajes, emparienta familias de su época con las de la antigüedad clásica.

Referencia aparte merece la lectura de su *Libro de vita beata,* escrito en castellano, aunque de título latino, *De vita felici,* como imitador, adaptador y traductor del diálogo del humanista Bartolomeo Facio *De felicitate vitae,* dedicado a Alfonso V de Aragón, en Nápoles, entre 1443 y 1447. La obra, aparte su valor lexicográfico, para conocer el castellano

de aquella época, se presenta como un diálogo en el que participan él, el marqués de Santillana, el judío converso Alonso de Cartagena y Juan de Mena, con la sana intención de indagar en qué consiste la felicidad, si es que ésta existe. Su tesis sería ésta, en términos generales:

> Ninguno en esta vida puede alcançar felicidat: o por exerçiçio del cuerpo siga la vida activa, o la contemplativa con afán de spiritu, o en qual te quisieres stado que biva, jamás permanece contento. Es asi por natura asentado en los mortales un tal insaçiable apetito, que quanto más abundan y tienen, tanto más les falleçe. Ningún modo de bevir les agrada. Y por esto vemos que nos es a qui no fastidie la vida que poco antes eligió por mejor, y qui no piense aver errando en averla començado, aprobando el stado ajeno más que el suyo.

En la primera parte, Juan de Mena defenderá la felicidad de algunas formas de vida activa: ricos, reyes, príncipes, privados, caballeros, militares, labradores y pastores. En la segunda, el marqués de Santillana aboga en favor de la vida contemplativa de letrados (retóricos filósofos, músicos, poetas, teólogos), clérigos (curas, obispos, papas) y religiosos. Invitados a comer por el marqués, el obispo Alonso de Cartagena irá respondiendo que en ninguna de las formas de vida anteriormente enunciadas se da la verdadera felicidad humana. Lo que le da pie a Juan de Lucena para tocar, en la tercera parte de la obra, los temas de los deleites, virtud, ciencia, bienes, inmortalidad, Dios... El *De senectute* de Cicerón, el *De vita beata* de Séneca, el *De consolatione* de Boecio el *De vita beata* de Bartolomé Facio, etc., le sirven a su propósito. Juan de Lucena no es ya un mero escolástico, un aristotélico en el sentido medieval del término. Sus conexiones con Valla, Beccadelli, Facio, Pontano protegidos todos del Alfonso IV el Magnánimo en su corte de Nápoles, hace que sus escritos respiren otros aires y un estilo nuevo.

7. *Pedro Martínez de Osma, un tomista* sui generis

Ejemplo vivo de lo mucho que ignoramos del siglo XV castellano puede ser la figura de Pedro Martínez de Osma (†1480). Hasta hace pocos años no sabíamos gran cosa de él. Hoy podemos decir que compuso un *Compendium super sex libris Mathaphisicae Aristotelis* (libros VII-XII), aún inédito (Pamplona, BC, ms. 24, f. 210-321; Salamanca, BU, ms. 2.257, f. 73-218 y Madrid, BN, ms. 118-Z-27, f. 1-1.150); unos *In Ethicorum Aristotelis libros commentarii,* impresos en Salamanca en 1496; una *Summa super libris politicorum Aristotelis,* recién publicada (García y García y Muñoz Delgado, 1981). Sobre los dos manuscritos que de ella se conocen; una contestación a los lógicos verbalistas de su tiempo (Oviedo, BC, ms. 35, f. 117v-120); un tratado sobre las obligaciones y virtudes de los caballeros, especialmente en tiempo de paz, intitulada *De officio militis* (Pamplona, BC, ms. 23, f. 253v-255v); todo un grupo de cuestiones disputadas (Toledo, BC, ms. 98-27 y Pamplona, BC, ms. 52, f. 404

y ms. 23, f. 127); aparte, sus Comentarios *In I et II Sententiarum Petri Lombardi* (Zaragoza, BC, ms. 12-42, f. 113-165), obra incompleta, pues sólo llega al lib. II, d. 42, cuyo ejemplar desapareció en 1970 al ser vendido a Estados Unidos, sin dejar constancia del nuevo propietario. A todos estos textos hay que añadir la serie de escritos meramente teológicos y litúrgicos, así como toda una colección de sermones por él predicados. No existe, hasta el presente, un estudio sistemático de su pensamiento, ni una edición completa de sus escritos, aunque comienzan a publicarse investigaciones parciales sobre algún aspecto concreto por él estudiado.

La lectura de sus obras filosóficas permite decir que Martínez de Osma es ante todo un tomista, no sólo por los elogios y citas que hace de santo Tomás, sino porque lo tomó como guía en sus clases, impartidas en Salamanca. Su tomismo, sin embargo, fue *sui generis*. No se limitó al texto de Tomás de Aquino. Su adversión a los «verbosistas» nos hace pensar en otros influjos y corrientes que se dan cita en él; lo que le sitúa en una línea de modernidad, dentro de su tiempo. Quiere, dentro siempre del campo teológico en el que imparte la docencia, hacer una teología basada en el texto de las Escrituras, como puede verse en su *Comentario al símbolo «Quicumque»*. Por otro lado, hay en él una crítica abierta al autoritarismo eclesial, oponiéndose abiertamente a las indulgencias concedidas y vendidas por la Iglesia de entonces, tal como un contemporáneo suyo, Juan López de Salamanca (1978), le acusará en uno de sus escritos (Hernández, 1978, 105-68). Todo ello hace que al final su método se caracterice por una cierta discrepancia, por un lado, hacia los *doctores moderni;* por cierta animadversión hacia las sutilezas de determinados teólogos y, por otro, por un giro y vuelta a los *doctores antiqui*.

Discípulos de Martínez de Osma, en Salamanca, serían el humanista Antonio de Nebrija y Diego de Deza, tan vinculado a la gesta del descubrimiento americano, al convencer a la reina Isabel, según el testimonio del propio Colón, para que aprobara el viaje proyectado y realizado luego por éste.

Aunque intelectualmente Pedro Martínez de Osma no fue un hombre que se moviera de lleno entre los intelectuales de nuevo cuño humanista, tampoco estuvo totalmente alejado de ello. Así vemos, por ejemplo, que en sus *Comentarios a la Ética aristotélica* utiliza la nueva versión del Aretino, comentando incluso el prefacio de éste, al que hace toda una serie de observaciones sobre el latín y el griego; haciéndose eco también de la discusión habida entre éste y Alonso de Cartagena. Al Aretino sigue también en el comentario que nos dejó de la *Política*. Por otro lado, su tratado *De officio militaris* está relacionado con la obra análoga de Bruni, *De re militari;* obra que aparece en la tradición manuscrita de la época después de los *Económica,* y al lado de la *Vida de Aristóteles*.

Al final de su vida, Martínez de Osma se vio metido, sin buscarlo, en un proceso inquisitorial. En enero de 1479 se publicaba en Zaragoza una sentencia condenatoria contra él, y en marzo se reunía un «concilium complutense» en el que un grupo de teólogos sancionaba sus doctrinas relativas a la penintencia, expuestas en el *Tractatus de confesione*.

Aspecto éste, sin duda, en el que hemos de encontrar la clave del largo silencio que sobre él se cernió durante siglos.

Quisiera terminar esta breve síntesis llamando la atención sobre el influjo que los textos de Séneca ejercieron también en ambas coronas, Aragón y Castilla, en este siglo XV del que venimos hablando.

V. EL INFLUJO DE SENECA

Si la filosofía de los siglos XIII y XIV está condicionada por la lectura de los textos aristotélicos, en la filosofía del siglo XV se deja sentir el peso y la presencia del filósofo cordobés, Séneca el Joven. La recepción de éste en la España de los siglos XIII al XVII ha sido magistralmente analizada por Karl Alfred Blüher, a quien remitimos para una ampliación del tema (Blüher, 1983).

El influjo de Séneca se dejó sentir primero en la corona de Aragón que en la de Castilla, y más en concreto durante el esplendor y permanencia en Nápoles de la Corte de Alfonso el Magnánimo (1416-58), rodeado de humanistas. Influjo que comienza ya a notarse a finales del XIV. Con la llegada del antipapa español Benedicto XIII, Pedro de Luna, al castillo de Peñíscola en el Mediterráneo castellonense, llegaron también a la nueva curia «romana» toda una serie de textos procedentes de la biblioteca papal. Entre ellos encontramos 24 códices de Séneca, según el catálogo de Benedicto XIII, compuesto hacia 1409, cuyos ejemplares se repartieron por Valencia o fueron vendidos al mejor postor.

Hacia 1396 se hizo al catalán la primera versión completa de las siete tragedias de Séneca, así como los fragmentos del *Agamenón* (sólo llegan al c. 309); traducción llevada a cabo por el valenciano, Antoni de Vilaragut (1336-1400). También el dominico valenciano, Antoni Canals, tradujo entre 1396 y 1404 el *De providentia,* que dedicó al gobernador del reino de Valencia (Robles, 1972, 183-92). Antoni Canals no fue un mero traductor latino. Fue también un adaptador del pensamiento pagano de Séneca al cristianismo. Los dioses de la antigüedad se convierten en el Dios cristiano; las vestales se transforman en monjas que rezan maitines; la doctrina de la stoa se adapta a la teología católica, y como es lógico, la justificación del suicidio y los conceptos de fatalidad, hado, destino, provindencia, serán expuestos a la luz de la teología católica.

A esas traducciones hay que añadir dos versiones anónimas de las *Epístolas a Lucilio.* La primera, realizada sobre una traducción al francés antiguo, y otra directamente hecha sobre el original latino pero que sólo nos da las Cartas 1-29 (Blüher, 1983, 130). Sin olvidar la traducción de la *Tabulatio et expositio Senecae* del dominico Luca Mannelli, obispo de Osino (1347-52), compuesta por encargo de Clemente VI, y que lleva por título *Taula per alphabet sobre tots los llibres de Séneca;* obra de suma utilidad, dada su estructura y ordenación alfabética, que permitía la localización de términos y conceptos para ser luego citados en cualquier momento preciso; obra similar a las colecciones de ejemplos y milagros para uso de los predicadores y hagiógrafos.

Por lo que respecta a la corona de Castilla el influjo de Séneca, aunque llegó más tarde, fue más fuerte y perduró más tiempo. Hubo una animación durante el reinado de Juan II, especialmente en torno a los círculos literarios del marqués de Santillana; animación que se ve apagada o interrumpida durante el reinado de Enrique IV (1454-74), para volver a resurgir durante el mandato de Isabel (1474-1504), con la llegada a la corte de los humanistas Lucio Merineo Siculo, Pedro Mártir de Anglería y los hermanos Geraldini.

Las primeras traducciones castellanas que conocemos de los textos de Séneca se las debemos al judío converso, obispo de Burgos, Alonso de Cartagena (1385/6-1456). Son las únicas del siglo XV hechas directamente del texto latino, de las que se conocen toda una serie de manuscritos y cinco ediciones entre 1491 y 1551. La lectura de sus prólogos permite constatar que fueron hechas para instruir al joven monarca Juan II; lo que le llevó a su preceptor, Alonso de Cartagena, a intercalar toda una serie de acotaciones marginales e introducciones de carácter crítico, para aclarar aspectos y pasajes con gran carga teológica.

Alonso de Burgos comenzó, sin embargo, traduciendo primero el florilegio de Luca Mannelli, que corrió bajo el título *Compilación de algunos dichos de Séneca,* para pasar luego al *De providentia (Libro de la providencia de Dios).* Alonso de Cartagena no se limitó tampoco a traducir sólo. Introdujo, como lo había hecho antes Antoni Canals, acotaciones, notas marginales, explicaciones teológicas. Lo hace, nos dice, para corregir aquellos pasajes en los que Séneca se aleja de la doctrina cristiana, ya que únicamente pueden ser asumidas aquellas doctrinas paganas que no contradigan a las cristianas. Los temas del hado y del suicidio quedarán por lo mismo refutados a la luz del cristianismo, lo mismo que las doctrinas cosmológicas de Demócrito y Epicuro. Otro tanto hará al traducir el *De clementia,* en cuyo texto subordinará la «clemencia» a la «caridad». El *De constantia* pasará en su traducción como libro segundo de Séneca de la providencia, y la Carta 88 a Lucilio se transforma en *Libro de las siete artes liberales.*

Especial atención pondrá en el *De vita beata (Libro de la vida bienaventurada),* que incluye también el *De otio;* obra que se convierte en todo un tratado teológico sobre las virtudes teologales y en el que la «felicidad» de Séneca se transforma en «bienaventuranza» cristiana, donde quedan excluidos los placeres sensuales y bienes de fortuna que constituían aquélla: «Nuestra bienaventurança perfecta es la fruyción y visión de Dios», escribirá Alonso de Cartagena.

Alonso de Cartagena tradujo también la serie de escritos apócrifos que corrían desde la Edad Media a nombre de Séneca, como: *Libro contra las adversidades de la fortuna; Libro de las cuatro virtudes; Fórmula de la vida honesta; Libro de amonestaciones y doctrinas; Tratado de la guerra; Dichos de Séneca en el fecho de la cavallería.*

En conjunto se puede decir que todas las traducciones de obras auténticas fueron hechas por Alonso de Cartagena antes de su llegada al con-

cilio de Basilea (1434), y que lo hizo no literalmente sino buscando dar sentido al texto, «siguiendo el seso más que las palabras». Juan de Lucena, en su *Libro de la vida beata,* pondrá en boca del marqués de Santillana estas palabras:

> ...Nasció en Grecia la philosophia. Sócrates la llamó desdel cielo. Después de Sócrates, al tiempo que Bruto liberó a Roma, Pithágoras la sembró por Italia. Tú agora, transplantada en España ¡Beata ella, feliçe Castilla! Para ella nasçiste quando nasçiste, no para tí solamente. Tu de cavallería, de república, de fe cristiana escreviste vulgar, y las obras famosas del moral Séneca nuestro vulgarizaste.

Según ello Alonso de Cartagena sería el introductor de la filosofía en España.

Contemporáneo de Alonso de Cartagena fue también Pedro Díaz de Toledo, capellán del marqués de Santillana y traductor de los *Proverbia Senecae,* en los que se entretuvo acumulando glosas y comentarios para propia lucidez, que no para aclarar el texto.

También fueron traducidas por un anónimo las *Epístolas* de Séneca a Lucilio; esta vez sirviéndose de una traducción italiana aparecida hacia 1313, que alcanzó una gran difusión y toda una serie de ediciones.

Las *Tragedias* de Séneca fueron también traducidas por iniciativa del marqués de Santillana, como él mismo nos dice en carta a su hijo, estudiante en Salamanca.

Las conexiones del humanismo castellano con el italiano se constatan, por otro lado, en la dedicatoria que hace Pier Candido Decembrio de su versión italiana de la *Apocolocyntosis* de Séneca al español Nuño de Guzmán, y en la dedicatoria que también le hizo Giannozzo Manetti de su *Vitae Socratis et L. A. Senecae.* La obra de Pier C. Decembrio nos la traduciría luego Nuño de Guzmán al castellano con el título *Juego de Claudio Emperador* (Madrid, BN, ms. 18.136).

Capítulo aparte merecería luego la atención sobre la presencia de los textos de Séneca en nuestros escritos peninsulares. Cabe decir que no hay autor del siglo XV en el que no encontremos algún texto, o cita de texto de Séneca. Otra cosa es que lo hayan leído por entero, o que sea una mera cita tomada de cualquier antología o autor cercano. La traducción de los textos de Séneca responde a un interés hacia el autor, y por lo mismo éstos marcaron su impronta en cuantos los leyeron. Esta presencia senequista puede verse en Clemente Sánchez de Vercial, Francesc Eiximenis, Pérez de Guzmán, el marqués de Santillana, Rodrigo Sánchez de Arévalo, Diego de Valera, Martín de Córdoba, Lope Barrientos y tantos otros. Ellos fueron los que contribuyeron a ir gestando el clima que hizo posible el paso de la mentalidad medieval al Renacimiento que vendría luego.

BIBLIOGRAFIA

Abellán, J. L. (1981-1989) *Historia crítica del pensamiento español,* Espasa-Calpe, Madrid, 6 vols.; T. II, *Edad de oro.*

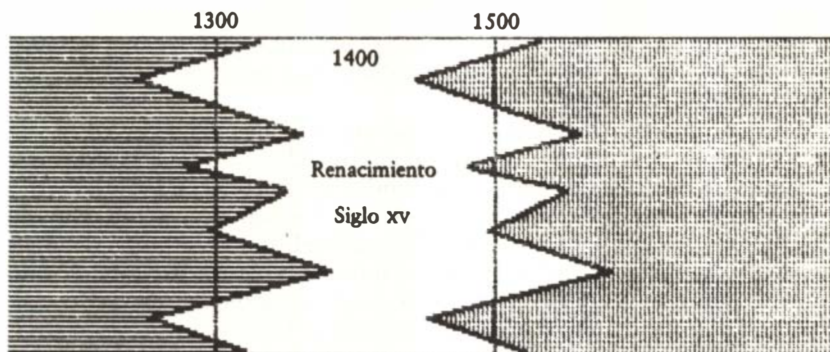
Bataillon, M. (1966) *Erasmo y España,* FCE. México, trad. A. Alatorre.
Beauchot, M. (1986), «Un antecedente de Frege: Vicente Ferrer, S. XIV y la estructura proporcional»: *Escritos del Vedat,* (Valencia), *16,* 389-97.
Bell, F. G. (1944), *El Renacimiento español,* Ed. Ebro, Zaragoza.
Beltrán de Heredia, V. (1942), «Accidentada y efímera aparición del nominalismo en Salamanca»: *La Ciencia Tomista,* Salamanca, 62-3.
Blüher, K. A., (1983), *Séneca en España,* Ed. Gredos, Madrid.
Bonilla San Martín, A. (1911), *Fernando de Córdoba (¿1425-1486?) y los orígenes del renacimiento filosófico en España,* Madrid.
Bulario (1967), *Bulario de la Universidad de Salamanca,* Salamanca.
Camillo, O. di (1976), *El humanismo castellano del siglo XV,* Fernando Torres, Valencia.
Carreras y Artau, J. y T. (1943), *Historia de la filosofía española de los siglos XIII al XV,* Madrid, T. II.
Cervera, L. (1983), «La ciudad ideal concebida en el siglo XV por el humanista Sánchez de Arévalo»: *Boletín de la Real Academia de la Historia,* Madrid, *179,* 1-34.
Delgado, B. (1986), *El Colegio de San Bartolomé de Salamanca,* Universidad, Salamanca.
Farile, G. (1981), *Historia de la filosofía española,* BAC, Madrid.
Ferrer, San V. (1987), *Tratados filosóficos,* Valencia, Trad. V. Forcada; Introducción y notas, A. Robles.
Forcada, V. (1973), «Momento Histórico del Tratado *De suppositione* de San Vicente Ferrer (1350-1419)»: *Escritos del Vedat* (Valencia), *3,* 37-89.
García y García, A. y Muñoz Delgado, V. (1981), «La *Suma* de Pedro de Osma sobre *La Política* de Aristóteles»: *Celtiberia* (Soria), *61,* 878-110.
García y García, A. y Muñoz Delgado, (1982), *Humanismo, reforma y teología,* CSIC, Madrid.
Gauthier, R. A. (1972), *Ethica Nicomachea* (Aristoteles Latinus, XXVI, 1-3), Fasc. secundus., E. J. Brill-Bruselles, DDB, Leiden.
Gual Camarena (1961), «Notas y documentos sobre el Príncipe de Viana»: *Hispania,* (Madrid), *21,* 189-231.
Hernández, R. (1978), *La confesión y las indulgencias. Prerreforma y Tradición,* Salamanca.
Kristeller, P. O. (1970), *Ocho filósofos del Renacimiento italiano,* FCE, México.
López de Salamanca, J. (1978) *Defensorium fidei Christi contra garrulos preceptores,* Toledo, BC, ms. 17-24, f. 1r-56.
Maravall, J. A. (1972), *Estado moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII),* Revista de Occidente, Madrid.
Muñoz Delgado, V. (1964), *La lógica nominalista en la Universidad de Salamanca (1510-1530),* Monasterio de Poyo, Madrid.
Ortega y Gasset, J. (1958), *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva.* Apéndice II, Buenos Aires, Emecé Editores.
Poveda, E. (1963), «El tratado *De suppositionibus dialecticis* de San Vicente Ferrer y su significación histórica en la cuestión de los universales»: *Anales del Seminario de Valencia. 316,* 5-88.
Robles, L. (1972), *Escritores dominicos de la corona de Aragón. Siglos XIII-XV,* Salamanca.
Robles. L. (1979), *El estudio de la «Etica» en España (del siglo XIII al XX),* Salamanca.
Sánchez de Arévalo, R. (1959) *Vergel de los príncipes,* BAE *(Prosistas castellanos del XV),* Madrid, Ed. M. Penna.
Sánchez Pascual, J. A. (1987), «Los aragonesismos de la *Visión deleitable* del bachiller Alfonso de la Torre», en *Actas del I Congreso Internacional de Historia de la lengua española,* Cáceres, 30 de marzo-4 de abril, 647-76.
Serrano y Sanz, M. (1941), *Apuntes para una biblioteca de escritores españoles desde el año 1401 al 1833,* Madrid, 3 vols.

Solana, M. (1941), *Historia de la filosofía española. Epoca del Renacimiento,* Madrid, 3 vols.
Trentman, J. A. (1969), «Vicent Ferrer and his fourteenth century predecesors», en *Arts Libéraux et philosphie au Moyen Age,* Montreal-Paris, 949-58.
Trentman, J. A. (1982), «The Questio de Unitate Universalis of Vicent Ferrer»: *Mediaeval Studies, 44,* 110-132.
Trentman, J. A. (1977), «*Tractatus de suppositionibus,* critical edition with an introduction by...», en *Grammatica speculativa, 2,* Frommann-Holzbooe, Stüttgart.
Trentman, J. A. (1965), «Vicent Ferrer on the logican as *Artifex intellectualis*»: *Franciscan Studies, 25,* 322-337.
Trentman, J. A. (1968), «Predication and universalis in Vicent Ferrer's Logic»: *Franciscan Studies, 28,* 47-62.
Toni, T. (1935), «Don Rodrigo Sánchez de Arévalo»: *Anuario de historia del derecho español,* (Madrid), *12,* 97-360.
Überweg, F. (1953), *Grundiss der Geschichte der Philosophie,* 13.ª ed., III.
Viciana, M. de, (1982), *Comentari a l'económica d'Aristòtil,* ed. a cura d'A. Ferrando del Mall, Barcelona.
Vives, J. L., *Opera Omnia.*

LA CIENCIA EUROPEA ANTES DE 1492

Cirilo Flórez Miguel

El título de este trabajo exige, en primer lugar, una delimitación cronológica que voy a situar convencionalmente entre 1300 (siglo XIV) y 1500 (siglo XVI) de acuerdo con el siguiente gráfico



Esquema del siglo XV con sus dos referencias a los siglos XIV y XVI, en el que se indica el período de tiempo analizado en este trabajo. Se trata de un período convencional en cuanto a su unidad; pero válido para el análisis aquí realizado.

que da idea de lo ocurrido en la ciencia europea en ese período que abarca el «final de la Edad Media» y «el comienzo del Renacimiento». Las dos últimas expresiones dan una idea clara de que se trata de un período que algunos podrían denominar de «transición» con la consiguiente disminución de relevancia con respecto a los dos períodos entre los que se encuentra. Dejando de lado el tema de las «interpretaciones» que se han hecho de la historia de la ciencia y eludiendo la discusión entre continuistas y rupturistas, voy a considerar el período aquí limitado como un

momento autónomo en el fluir de la historia de la ciencia, en el que ocurren acontecimientos de carácter científico que posibilitan una caracterización individualizada de ese momento histórico, que también es importante investigar para reconstruir adecuadamente la historia de la ciencia en su conjunto.

I. ARISTOTELISMO Y TRADICIONES MEDIEVALES

El comienzo del relato del período aquí individualizado tiene su punto de partida en la tradición aristotélica, que es la que ha acabado dominando el mundo filosófico y científico al final de la Edad Media. En el contexto del final de la Edad Media dos son las tradiciones que van a dominar el siglo XIV y que van a tener su importancia en el origen de la ciencia moderna. En la Universidad de Oxford, tenemos, por un lado, la tradición que va a configurar lo que algunos llaman «la ciencia de los ockamistas» y otra tradición que recibe el nombre de «tradición mertoniana o de los calculadores». Cada una de estas denominaciones tiene sus peculiaridades que conviene especificar para evitar los equívocos y establecer la precisión en la medida de lo posible. Los ockamistas tienen más relevancia en el campo de la lógica, mientras que los calculadores destacan sobre todo en el campo de la filosofía natural, que es el campo que aquí nos interesa a nosotros. Otra tradición del aristotelismo dominante en el siglo XIV es la de la escuela de París o «tradición parisina», que iniciada por Buridán y continuada por Nicolás de Oresme y Alberto de Sajonia (1316-1390), va a ser también muy relevante en el período cuyo estudio nos ocupa.

Las tradiciones enumeradas se forman a finales del siglo XIV y van a dominar el pensamiento occidental en los siglos XV y XVI. Las dos tradiciones primeramente aludidas se funden en la Universidad de París y van a pasar a las universidades europeas de los siglos XV y XVI como la de Padua y Salamanca entre otras. El aristotelismo de estas tradiciones es un aristotelismo peculiar que no se limita a repetir a Aristóteles, sino que va a desarrollar algunos puntos de esta tradición que van a ser decisivos en la constitución de la ciencia moderna. Uno de los aspectos más destacados de la Escuela de París es que aplican el método geométrico de los calculadores de Oxford a los análisis de la física, dando lugar así a una unión de física y matemática que va a tener grandes repercusiones en lo que será la ciencia moderna. Esta unión de física y matemática va a abrir tres frentes de investigación que nos sirven muy bien para la individualización y caracterización del período que estamos estudiando e intentando delimitar: el frente del método científico en el que va a sobresalir la escuela de Padua o el aristotelismo veneciano como algunos prefieren denominarlo; el frente de los estudios de la cinemática que va a desembocar en la formulación matemática de la aceleración de la caída libre de los cuerpos; y el frente de la perspectiva, que va a ser relevante en el campo del arte y en el de la geometrización del espacio, que es otro de los tópicos comunes en los planteamientos generales de la ciencia moderna.

II. ARISTOTELISMO Y FILOSOFIA NATURAL

Los dos primeros frentes tienen que ver con la «filosofía natural», que es uno de los campos que tenemos que delimitar lo mejor posible por la importancia que tiene para nuestro estudio. Desde el punto de vista de la división del saber, la tradición filosófica ligada a las universidades medievales y la tradición aristotélica distingue la filosofía natural y la ciencia natural, que versa sobre la materia sensible, de la matemática, que tiene por objeto la cantidad, y de la metafísica, que trata del ser en general, como muy bien expone, entre otros muchos Pedro de Osma (1424-1479) en su *Comentario a la Metafísica de Aristóteles* (1455 ó 57). Este pensador salmantino está en la línea de un aristotelismo moderado, inspirado en Tomás de Aquino, que algunos comentaristas denominan aristotelismo cristiano. Una de las peculiaridades de este aristotelismo es su consideración de la metafísica como ciencia del ser y el consiguiente reconocimiento de la independencia de la filosofía natural, que dispone autónomamente de sus propios principios para poder constituirse como saber autónomo.

Este hecho trae consigo que en las universidades europeas del momento comiencen a desarrollarse dos líneas divergentes del aristotelismo moderado. Una línea que se va a centrar sobre todo en la metafísica y en los comentarios a esta ciencia y otra que va a centrarse en la filosofía natural y las cuestiones relacionadas con este saber. Esta segunda línea del aristotelismo cristiano o moderado va a estar íntimamente ligada al surgimiento de la ciencia moderna. Estas dos líneas del aristotelismo moderado están relacionadas con dos tradiciones metódicas, que hay que distinguir adecuadamente. Una tradición metódica cuyo modelo es el «comentario», representado, por ejemplo, en el *Comentario a la Metafísica de Aristóteles* de Pedro Martínez de Osma a quien acabamos de referirnos. Este método se apoya en un texto de la *Metafísica* de Aristóteles (l. III, c. 1) y es un método aporético de solución de problemas, que tiene la duda como procedimiento y que consiste en establecer el tema objeto de análisis, clarificar los principales conceptos y exponer las distintas opiniones sobre el mismo y luego establecer una serie de conclusiones o tesis organizadas en cinco apartados: formulación, prueba, consecuencias, objeciones y respuestas.

III. ARISTOTELISMO Y METODO CIENTIFICO

La otra tradición metódica es la de del método resolutivo y compositivo, denominado en principio como el método del *progressus* y el *regressus*, que combinaba procedimientos de Aristóteles y Galeno, que tiene como uno de sus primeros intérpretes a Pedro de Abano, profesor de filosofía y medicina en la Universidad de Padua, que en el año de 1310 en su obra *Conciliator differentiarum philosophicorum et praecipue medicorum* busca la conciliación entre la filosofía de Aristóteles y la medicina de Galeno

planteando el método del *progressus* y el *regressus* como un método de demostración, que va de los efectos a la causa para luego explicar demostrativamente los efectos desde ella. En la introducción a la dificultad VIII del libro mencionado Pedro de Abano, siguiendo a Haly Ibn Ridwan, comentador árabe de Galeno en el siglo XI, defiende que es posible articular el método resolutivo o analítico y el método compositivo o sintético en la llamada *demostratio potissima* en la que el término medio del silogismo es intercambiable recíprocamente; de manera que en el primer silogismo el medio funciona como causa del extremo mayor y en el segundo silogismo el extremo mayor del primero es el que funciona como medio. De esta forma adopta por primera vez una tercera vía entre los procedimientos solamente sintéticos o solamente analíticos. Y va a ser el desarrollo metodológico de esta tercera vía el que va a acabar desembocando en la constitución del saber científico de los modernos.

Esta tradición, iniciada en Padua por Pedro de Abano, va a ser continuada en la misma Universidad por Pablo de Venecia (1372-1429), que estudia en Oxford, París y Padua, ciudad esta última en la que podemos ubicar su actividad filosófica y científica. Lo importante de su filosofía es el desarrollo que hace del método de conocimiento de las cosas naturales en su obra *Summa naturalium o Summa totius philosophiae naturalis,* publicada en Venecia en 1472, en la que muestra como la *demostratio quia* reproduce exactamente nuestro modo de conocer, mientras que la *demostratio propter quid* parte de lo *prius naturae* y desarrolla el procedimiento objetivo de la realidad natural que va siempre de la causa a los efectos. El *ordo mentalis (prius nobis)* es un procedimiento analítico y regresivo que va siempre de los efectos a las causas; mientras que el *ordo naturalis* es un procedimiento sintético y compositivo y va de la causa a los efectos. Pero, dado nuestro modo de conocer, nosotros conocemos primero yendo del efecto a la causa y no a la inversa. Esto quiere decir que es por medio de la *demostratio quia* como adquirimos las nociones de «causa» y «efecto», de las cuales nos servimos luego para atribuírselas a los «datos» que investigamos. En una palabra, el conocimiento de la causa del procedimiento *propter quid* «depende» del conocimiento de la causa del procedimiento *quia* y análogamente el procedimiento *quia* es él mismo «causa» del procedimiento *propter quid.* (*Expositio super octo libros Physicorum Aristotelis,* I, q, 5). Ésta es la línea que va a ser seguida y perfeccionada por Ugo Benzi y Pietro Pomponazzi y va a concluir en Galileo y su desarrollo del método científico.

Los filósofos de la denominada «escuela de Padua» han sabido combinar con éxito las técnicas de cálculo con la investigación de las causas y los efectos logrando articular un método científico que fue el que acabó imponiéndose en la ciencia moderna, por medio del desarrollo de la configuración progresiva de la filosofía de la naturaleza como saber autónomo; aspecto éste que va a alcanzar su culminación en el planteamiento de Bacon y en su propuesta de un nuevo método de interpretación de la naturaleza. Esta propuesta que Bacon va a llevar a su culminación tiene

un exponente claro en Ramón Sibiuda, filósofo catalán del siglo XV, y en su prólogo al *Liber Creaturarum* en el que diferencia entre el libro de la Naturaleza y el libro de la Escritura, que son los dos libros que Dios ha dado al hombre. Cada uno de ellos tiene su propio método y camino de conocimiento. La ciencia de la naturaleza se basa en la experiencia del propio hombre acerca de las criaturas y gracias a ella puede elaborar argumentos certísimos e irrecusables. Sibiuda sigue la tradición luliana y reconoce una autonomía fundamental a la naturaleza. En el reconocimiento de esa autonomía de la naturaleza y de sus métodos de investigación reside la nueva «imagen de la naturaleza» que acabará imponiéndose en la ciencia moderna. La naturaleza de los distintos aristotelismos es una naturaleza organizada por formas a las que el investigador accede por un proceso de abstracción y razonamiento que enseña la lógica. La naturaleza de los modernos, en cambio, es un libro que hay que interpretar y para ello no bastan los procesos de abstracción y razonamiento de la lógica, sino que hay que elaborar nuevos métodos de disección de la naturaleza que nos permitan llegar allí donde no llegan nuestros sentidos. Dentro de esta nueva imagen de la ciencia cambia el papel de la experiencia, que ya no se limita a ilustrar como ejemplo la teoría, sino que es un elemento fundamental para descubrir nuevos aspectos de la naturaleza, que nos lleven a nuevas teorías. Los modernos se van a servir de la experiencia como un procedimiento heurístico para ahondar en el conocimiento de la naturaleza. Siguiendo este camino es como van a surgir las «ciencias baconianas», que son las que van a abrir nuevos campos de investigación a través de los cuales se va a ir configurando el saber de los modernos. Los antecedentes de las «ciencias baconianas» no hay que ir a buscarlos a la filosofía natural de los aristotélicos, sino a la tradición mágica, que considera al mago como un experimentador de la naturaleza con vistas a lograr el dominio sobre la misma. Con lo cual tenemos que en la configuración de lo que va a ser la ciencia moderna es relevante el estudio, a lo largo del siglo XV, de la confluencia de tres tradiciones: la tradición «universitaria» de la filosofía natural representada por las diversas formas de aristotelismo; la tradición neoplatónica que se inicia en Florencia con Marsilio Ficino y la tradición mágica que está relacionada con el hermetismo y adquiere un importante auge en la polémica sobre la astrología a finales del siglo XV.

IV. LEONARDO DA VINCI: INGENIERO Y CIENTIFICO

Relacionado con la tradición mágica y con el origen de las que andando el tiempo llegarán a ser las ciencias baconianas nos encontramos en el siglo XV con la figura de Leonardo, que es una de las que mejor nos permite sintetizar el estado de la ciencia europea antes del descubrimiento. A sus 16 ó 17 años llega a Florencia, que en aquel momento era uno de los centros más relevantes del saber renacentista en Europa; y entra en el taller de su maestro Verrochio. Uno de los tópicos que caracterizan

a Leonardo es el de ser «un hombre sin letras»; tópico que podemos interpretar como que no procede de la tradición universitaria, sino de la tradición de los talleres, que es una tradición que no tiene como modelo de cultura ni al filósofo en sentido platónico, ni al orador tal como lo planteara Cicerón, sino al arquitecto tal como lo entiende Vitruvio, o el artista del diseño tal como lo planteara Ghiberti. Esta tradición de los talleres se fundamenta sobre una cultura del oído y de la experiencia, frente a la tradición de las escuelas que se basaba en una cultura de la vista y la lectura y comentario de textos considerados como canónicos y seguidos como autoridades.

Leonardo critica a aquellos que siguen a los libros y propone siglo y medio antes que Bacon la experiencia como la guía fundamental para nuestro conocimiento de la naturaleza, que sólo se descubre a aquellos que, como dirá más tarde Bacon, la violentan:

> Algunos hombres presuntuosos creen poder difamarme alegando que soy un hombre sin letras. ¡Gentes insensatas! No saben que como Mario a los patricios romanos yo podría responderles: aquellos que se adornan del trabajo de otro no quieren dejarme el fruto de mi trabajo... Ellos no saben que los temas que me ocupan revelan más de la naturaleza que las palabras: la experiencia ha sido la guía de aquellos que han escrito bien y es a ella en todo caso a quien yo alegaré como guía (Leonardo da Vinci, 1884, 119r).

La experiencia a la que se refiere Leonardo no es una simple empiría, sino que se trata de una experiencia guiada por la teoría como explica en el n. 1º de su *Tratado de la pintura:* «Ninguna investigación humana puede denominarse verdadera ciencia, si no pasa por las demostraciones matemáticas». La experiencia guiada por la teoría es la que conduce a Leonardo a toda su multiplicidad de «diseños», que son posiblemente el ejemplo más claro del verdadero valor de la ciencia de Leonardo. No se trata de hacer de Leonardo un ávido lector de los medievales, como ha pretendido Duhem, sino de valorarlo en su calidad de ingeniero o inventor como una de las figuras más representativas del técnico o diseñador renacentista, que no se limita a conocer los principios teóricos, sino que además sabe aplicarlos con sus manos. La relevancia de Leonardo no hay que ir a buscarla en la historia de la mecánica como saber teórico que nos explica los movimientos y las fuerzas, sino en la historia de la tecnología que aplica con precisión los saberes teóricos de la mecánica, que, como indica su etimología, ha nacido del arte de las máquinas simples con el que los inventores han dotado a la civilización.

Los tres primeros cuartos del siglo XV han ido preparando el advenimiento de una estabilidad social cuyos efectos van a empezar a sentirse hacia 1470-1480. Y esto, unido al despegue económico que tendrá lugar también en ese momento como consecuencia de la restauración monetaria general, va a posibilitar una coyuntura favorable en cuyo contexto vive Leonardo y se transforma profundamente la técnica: hasta tal punto

esto es así que puede decirse que la humanidad vivirá durante largo tiempo de los avances logrados en este momento. Puede afirmarse que la *Enciclopedia* de los ilustrados no es más avanzada en las cuestiones técnicas. Este giro científico-técnico ocurre al final del siglo XV y es debido entre otros a Leonardo, cuyos diseños acerca del vuelo de los pájaros nos ofrecen una idea bastante clara de los avances de la técnica a finales del siglo XV y principios del XVI y del ensamblaje de la ciencia y técnica, que va a ser uno de los aspectos fundamentales de las transformaciones que van a tener lugar en la modernidad:

> Un pájaro es un instrumento que funciona según la ley matemática, instrumento que el hombre es capaz de reproducir con todos sus movimientos, aunque no con una fuerza correspondiente; aunque; aunque él no sea defectuoso sino bajo el aspecto de la conservación del equilibrio. Podemos, pues, decir que a un tal instrumento, construido por el hombre, no le falta nada a no ser la vida del pájaro (Leonardo da Vinci, 1884, 161r).

Apoyándose en este tipo de observaciones Leonardo va a trabajar durante más de treinta años en Milán, Florencia y Roma en una serie de proyectos tendentes a configurar su máquina volante. Sus observaciones sobre este punto y el trabajo de sus proyectos y diseños le van a conducir a estudiar los problemas mecánicos de la estabilidad y equilibrio y a entrar en muchas discusiones acerca del emplazamiento del centro de gravedad del cuerpo en relación con el centro de su masa de acuerdo con los distintos tipos de movimiento de los pájaros. Tanto en el caso de los diseños de sus máquinas, como en el de sus láminas anatómicas Leonardo trabaja por revelar la estructura del objeto diseñado por medio de la representación visual. Cada uno de sus diseños es una síntesis de sus experiencias adquiridas a base de observación y estudio. Y es el diseño, la pintura, el lugar de la síntesis. Por eso para Leonardo la pintura juega un papel tan fundamental en el conjunto de las artes. Ella encierra en una red de representaciones el espectáculo viviente del mundo, abarca todas las formas de la naturaleza y es un lenguaje universal que elimina los accidentes para materializar lo esencial en una representación. Leonardo reivindica el primer lugar para la pintura entre el conjunto de las artes. Ella es superior a la poesía, que trabaja con palabras. Todas las ciencias que Leonardo cultiva (anatomía, botánica, astronomía) son preparaciones para la obra de arte que es la que articula lo actual, lo posible y lo imaginario y que en la pintura, con su principio de representación de lo real, alcanza su máximo. Todo el *Debate sobre las artes* o *Paragón* puede ser leído como el esfuerzo del ingeniero científico Leonardo por contraponer al predominio de la palabra la superioridad de la técnica ejemplificada en la pintura, con la más alta especulación posible:

> Pero la divinidad de la ciencia de la pintura considera las obras, sean humanas o divinas, limitadas por sus superficies, esto es, por las líneas que son término de los cuerpos. Con tales líneas prescribe al escultor la perfección de sus estatuas, y por

> el dibujo, que es su principio, enseña al arquitecto a hacer sus edificios gratos al ojo, y también a los que fabrican vasos diversos, a los orfebres, a los tejedores, y a los bordadores; ella ha inventado los caracteres de que se sirven las distintas lenguas, ha dado las cifras a los aritméticos, ha enseñado el arte de las figuras a la geometría; ella instruye a los ópticos, a los astrólogos, a los constructores de máquinas y a los ingenieros (Leonardo da Vinci, 1979, 60).

Los diseños de Leonardo debemos situarlos en la tradición moderna de la artificialidad de la experiencia y la observación, en la que no se trata de demostrar lo ya conocido o de determinar un detalle de una teoría establecida, sino de mostrar a la naturaleza en circunstancias no observadas anteriormente a fin de descubrir aspectos de ella aún no establecidos. Se trata de la tradición experimental de los modernos que va a desembocar en las que Kuhn llama «ciencias baconianas». Esta misma tradición es la que va a necesitar construir una nueva lógica que sustituya a la lógica tradicional. La nueva lógica va a dar importancia al «seccionar a la naturaleza» frente al «abstraer» de la lógica tradicional. Bacon, siglo y medio después de Leonardo, expresará admirablemente este precepto en una de esas fórmulas de su filosofía en las que es un gran maestro: «Melius est naturam secare quam abstrahere». Éste es uno de los puntos decisivos en el que puede verse la notable diferencia que se da entre todas las formas del aristotelismo y la tecnología de los modernos que aspira a dominar la naturaleza.

Una de las características fundamentales del saber científico en el siglo XV es la convergencia del saber teórico de las matemáticas y la experiencia. Esta convergencia se produce en las llamadas ciencias mixtas, que van a adquirir una notable relevancia en el momento que es objeto de nuestro estudio. Dentro de estas ciencias mixtas tenemos la óptica, que en el contexto del Renacimiento, y, más en concreto, del siglo XV, confluye con la que algunos llaman perspectiva o «prospectiva». Los antecedentes de este saber mixto los encontramos en la Antigüedad y Edad Media, en la que se habla de una *perspectiva communis;* pero va a ser en el siglo XV cuando la perspectiva como *perspectiva artificialis* va a adquirir carta de naturaleza y va a lograr importantes aplicaciones en el terreno del arte y de la cartografía contribuyendo a una modificación en la representación del espacio, que está en la base de lo que luego será la «revolución científica». En la teoría de la perspectiva, que tiene a Leonardo como un destacado cultivador, confluyen tres teorías. Una teoría metafísica de la luz, una teoría matemática sobre reflexiones y refracciones y una teoría fisiológica sobre la visión. La síntesis de Leonardo de las ideas que provienen de estos tres campos es uno de los logros indiscutibles que fundamentan el que pueda hablarse de Leonardo como uno de los ingenieros-científicos que juega un papel destacado en la constitución de lo que será la ciencia moderna.

El *Elogio del Sol* de Leonardo debe ser leído en el contexto de las teorías sobre la luz dentro de la época del Renacimiento. En primer lugar

hay una revalorización del sol como lugar privilegiado dentro del universo. Aspecto éste que va a ser asumido por la teoría heliocéntrica de Copérnico. Y en segundo lugar ocurre también una discusión de la teoría de la visión, que es lo que más va a interesar a Leonardo, que se va a preocupar fundamentalmente por la estructura del ojo y por la ciencia de la perspectiva.

Las teorías antiguas y medievales acerca de la visión pueden agruparse en tres bloques. La teoría pitagórico-platónica que consideraba al ojo como una especie de foco que emitía rayos luminosos que, al encontrarse con los que procedían de las cosas, hacían visibles las cosas. Tenemos luego la teoría de Demócrito según la cual los cuerpos emanan «imágenes», que, una vez separadas de los cuerpos, se dispersan por el espacio y afectan al órgano de la visión. Y tenemos finalmente la teoría aristotélica que va a distinguir entre el foco de luz, el diáfano a través del cual se difunde la luz, y el ojo que percibe la luz difundida. En el contexto de estas distinciones, es como se va a diferenciar dentro de la tradición aristótelica entre *lux,* como la fuerza que está en el cuerpo lúcido (el sol, por ejemplo), y *lumen,* como las especies o aspectos que se difunden a través del medio diáfano. El *lumen* puede interpretarse como «ente real» o como entidad representativa de la luz y por tanto como «especie intencional».

Las especies actúan sobre la sensibilidad y son las que nos permiten explicar la visión. Las «especies visibles» de las cosas se difunden por el aire hasta nuestros ojos: y son muy importantes a la hora de explicar la visión.

El tema de las especies fue un tema fundamental de la filosofía de los siglos XIV, XV y XVI. Leonardo considera las especies, simulacros o imágenes siguiendo la tradición de los perspectivistas y oponiéndose a las teorías pitagórico-platónicas. La teoría de la visión la va a explicar Leonardo por medio de la perspectiva, que «es una demostración racional que nos permite comprender prácticamente cómo los objetos transmiten sus propias imágenes por medio de pirámides lineales (concurrentes) en el ojo».

Lo importante de este texto de Leonardo es que en él aparece el moderno concepto de espacio caracterizado por la continuidad y mensurabilidad, por un lado, y por la infinitud, por otro. El espacio de los antiguos era considerado como un compuesto o agregado de cuerpos sólidos y de vacíos entre ellos; mientras que el espacio de los modernos es considerado como un sistema homogéneo de puntos, cada uno de los cuales está determinado por tres coordenadas perpendiculares entre sí y que se prolongan *in infinitum* desde un «punto de origen» dado. De acuerdo con este concepto moderno de espacio, formulado por primera vez en el arte, va a ser formulado a su vez un *quantum continuum* que quedará sistematizado en la teoría cartesiana de la sustancia extensa.

La teoría leonardiana de la perspectiva, lo mismo que la de Brunelleschi y la de Alberti, es una teoría de la representación de las cosas en la que se articula la experiencia y la razón:

> La perspectiva es una demostración racional por medio de la cual la experiencia nos confirma que todos los objetos transmiten sus imágenes al ojo sirviéndose de pirámides lineales (Leonardo da Vinci, 1979, 116).

Esta teoría de la representación está basada en dos premisas de la óptica medieval y de la clásica. La primera es que la imagen visual es producida por los «rayos visuales» que son los que unen al ojo con los objetos por medio de la «pirámide visual». La segunda es que el tamaño y la forma de los objetos están determinados por la posición relativa de esos «rayos visuales», como explica muy bien la que los artistas renacentistas han denominado la «construcción legítima».

V. PERSPECTIVA E IMAGEN MODERNA DEL MUNDO

Dentro de las aplicaciones de la perspectiva artificial destaca la aplicación cartográfica, que hay que relacionar con el descubrimiento de los humanistas florentinos de la *Geografía* de Ptolomeo, que es indudable que fue estudiada por Bruneleschi y por Alberti, quien durante su estancia en Roma, en los años 1432 y 1434, construyó un plano de Roma siguiendo una técnica que indudablemente es deudora de Ptolomeo. Pierre Thuillier describe dicha técnica del siguiente modo:

> El principio geométrico es limpio: Alberti, tomando como punto central la cima de la colina del Capitolio, dirigía la vista a los diferentes monumentos de Roma y determinaba su posición con relación al norte; después medía la distancia que separaba cada monumento del punto central; bastaba entonces llevar sobre una hoja dichas indicaciones, después de haber elegido una escala, para obtener una mapa fidedigno (Thuillier, 1990, I, 156).

La primera gran revolución que va a tener lugar en el ámbito de la ciencia moderna es la que tiene que ver con el espacio de la tierra; mucho antes de que tenga lugar la revolución astronómica, que se iniciará a partir de 1543 con la llamada «revolución copernicana». El hombre medieval tenía una imagen simbólica de la tierra, dentro de la cual los lugares estaban colocados de acuerdo a su dignidad y sin tener para nada en cuenta las relaciones numéricas. Un ejemplo muy claro de esta representación de la tierra de forma simbólica es uno de los famosos mapas del Beato de Liébana, en el que vemos cómo abundan los símbolos y la ausencia total de los números. Vemos, a título de ejemplo, el lugar privilegiado que ocupan Adán y Eva, así como Jerusalén, representada por una gran H. Esta representación de la tierra no está tratada teniendo en cuenta el aspecto de la representación sensorial, ni de acuerdo tampoco a la experiencia corriente de la geometría euclidiana, sino de acuerdo con una jerarquía simbólica de valores, según la cual lo trascendente es más importante que lo terrestre. Esta imagen simbólica, que es la dominante a lo largo de la Edad Media occidental, va a comenzar a experimentar una transformación importante en el contexto mismo de la Edad Media a medida que se desarrollan las ciudades comerciales y se va impo-

niendo la civilización de la escritura que aspira a medidas numéricas y va a comenzar a servirse de las matemáticas y de los instrumentos de observación cuantitativa (astrolabio) para representar la realidad. Junto al astrolabio nos encontramos en la Edad Media con la aguja magnética, que, procedente de China, va a transformarse en el ámbito del Mediterráneo en una verdadera brújula y va a posibilitar que aparezcan las primeras representaciones numéricas de acuerdo con los rumbos que la brújula permite trazar y en relación a distancias estimadas. Tenemos así el primer sistema de representación cartográfica según los rumbos, que representa el espacio de acuerdo a la posición y según medida, aplicando ya los principios de la geometría euclidiana. El ejemplo más claro de esto está en los mapas de rumbos de Piero Visconti de 1318. El mismo Visconti publica en 1320 un mapamundi en el que las tierras están situadas según las direcciones dadas por la brújula. Las proporciones entre las distancias reales y las representadas son adecuadas, así como las dimensiones globales:

> El Mediterráneo aparece bastante correctamente trazado y juntamente con él las zonas adyacentes como la Arabia; se ha pasado del mundo simbólico al mundo geométrico y a las cosas tal como ellas son (Magalhaes, 1990, 11).

Otro aspecto muy importante relacionado con la transformación de la imagen de la tierra es que, a partir de 1245, tanto los misioneros como los comerciantes van a iniciar una exploración muy intensa del Asia. La síntesis más completa y acabada de toda esta serie de exploraciones misioneras y comerciales de españoles, portugueses y venecianos va a ser el *Atlas catalán* de 1375-1380, en el que, aparte de una ruta marítima hacia la India de las especies, queda constatado el conocimiento de las islas Canarias, así como el archipiélago de Madeira y la costa africana está representada más allá del cabo Borjador. También están representadas en él rutas de las caravanas. La representación de Abraam Cresques marca un importante paso adelante en relación con las representaciones medievales de la tierra en clave simbólica. En él puede apreciarse cómo desaparece la visión religiosa de la tierra y se configura una representación secularizada de la misma acorde con la mentalidad mercantil y exploradora que va extendiéndose más y más a partir de la consolidación de las ciudades mercantiles surgidas en el siglo XI medieval. Esta revolución en la representación de la tierra sigue siendo muy imprecisa a medida que nos apartamos del Mediterráneo; pero podemos decir de ella que consolida las más importantes transformaciones que han tenido lugar en la navegación a lo largo de los siglos XIII y XIV.

A partir de 1440 y a lo largo de los siglos XV y XVI los navegantes portugueses van a llevar a cabo toda una serie de navegaciones que van a permitir trazar con precisión los contornos de los continentes; y en especial los contornos de África, bordeando la misma por el cabo de Buena Esperanza. Toda la serie de navegaciones y descubrimientos de los navegantes portugueses a lo largo del siglo XV (medio siglo de descubrimien-

tos) quedan muy sintetizados en la carta de Enrique Martellus de 1489 en la que el continente africano, trazado de acuerdo con «el eje de representación científica del mundo mediterráneo», es decir, de acuerdo con los paralelos, aparece trazado de forma bastante apropiada a su configuración real. En esta representación, lo mismo que en todas las representaciones del globo hasta finales del siglo XV, el océano rodea los continentes. En esta representación del globo terrestre antes del descubrimiento de América podemos ver que el globo está representado en un planisferio en el que predomina el eje longitudinal comprendido entre el Mediterráneo por el Poniente y la columna vertebral de montañas de la masa continental asiática por el Levante; que no es otra cosa sino el traslado al mapa de la visión de los navegantes de un mar interior y de los mercaderes de caravanas de la inmensa estepa. El mundo habitado y conocido, la *ecumene,* es una masa interminable de tierras que se suceden las unas a las otras; la humanidad, ya se trate de su vida o de su visión del mundo, es radicalmente terrestre y terrena (Magalhaes, 1990, 17).

Toda esta serie de experiencias de navegantes y comerciantes van a acabar rompiendo la imagen universitaria de las cinco zonas de la tierra, así como de la inhabitabilidad de la zona tórrida. Esta ruptura de la visión universitaria de la inhabitabilidad de la zona tórrida, referida en primer lugar a los continentes asiático y africano, va a quedar totalmente desechada a partir de 1492, año en el que Cristóbal Colón se va a encontrar, navegando al Atlántico, con el continente americano que hasta entonces había estado excluido de todas las representaciones del globo, ya fueran éstas de un tipo o de otro. Hasta finales del siglo XV el globo estaba ubicado en un hemisferio dentro del cual el océano Atlántico era vivido como una barrera casi infranqueable que mantenía como separados los tres continentes mejor o peor representados —pero que mantenían relaciones sociales e históricas entre sí— y el continente americano que había permanecido aislado y sin comunicación con los otros continentes. Este hecho histórico, que ha durado milenios, es el que explica que la llegada de Colón al continente americano vaya a ser decisiva para la transformación de la imagen espacial que los hombres de las civilizaciones euroasiáticas habían mantenido como imagen del globo terrestre o simplemente como imagen espacial de la tierra. Está claro que Colón y los europeos que fueron llegando a América no pretendían descubrir un continente que desconocían, ni entrar en comunicación con civilizaciones desconocidas. Lo que ellos pretendían era abrir nuevos circuitos comerciales por vía marítima. Pero aunque ésa era su pretensión, lo cierto fue que el encuentro con un continente y unas civilizaciones hasta entonces desconocidas iba a variar radicalmente la imagen que todos los hombres de finales del siglo XV tenían del globo.

¿Cómo ocurrió esta transformación?

A partir del último decenio del siglo XV y como consecuencia de las navegaciones de los portugueses y del descubrimiento de América por los espa-

ñoles comienza un cambio profundo de la imagen de la tierra, que va a durar muchos años. La primera manifestación de este cambio se puede apreciar en el hecho de que se abandona la visión mediterráneo-continental de la tierra y se inicia la concepción oceánica del globo, que concluirá en el siglo XVII con el establecimiento de la imagen del globo terráqueo. Uno de los primeros pasos en este camino va a ser el dado por Martín Behaïm en su globo de Nuremberg (1492) que, aparte de servirse de la imagen de Crates de las dos esferas y de la visión continental de la tierra, no va a suponer ningún adelanto en cuanto a precisiones en la localización de las tierras.

Una transformación importante en este sentido es la que aporta el mapa anónimo portugués de 1502 llamado de Cantino, en el que por primera vez se destaca el continente africano de acuerdo a sus contornos reales y se alarga el océano Atlántico gracias a la presencia de las Antillas y una buena parte del Brasil. Este mapa de Cantino es un mapa por rumbos y distancias estimadas, fundado sobre la medida, la posición y la forma y adoptando por tanto el punto de vista de la percepción visual y de la operacionalidad euclidiana. Lo mismo que el mapa de M. Waldseemüller, aparecido en una *Geografía* de Ptolomeo en 1515, donde también puede apreciarse la visión continental y la presencia de América. A partir de los primeros años del siglo XVI, y como consecuencia de una carta de Americo Vespucio, va a comenzar a hablarse del *mundus novus* y a considerar las tierras de América como un continente independiente, idea que tardará mucho en quedar plasmada en las representaciones que irán haciéndose de la tierra, cosa que ocurrirá bastante después de la época que aquí tratamos.

En relación con el tema que aquí estamos tratando, es importante señalar que en los dos últimos decenios del siglo XV va a tener lugar la invención de la náutica astronómica consistente en navegar guiándose por las alturas, es decir, midiendo desde el barco o desde la tierra las alturas de las estrellas o del sol para calcular la latitud. Y de esta forma se pasa a un procedimiento más riguroso en la representación del espacio del globo terrestre. La escala de las latitudes corrige y precisa la evaluación de las distancias y de la dirección por medio de la aguja. Pero sólo cuando el cálculo riguroso de la longitud venga a completar el de la latitud será posible la representación del globo terráqueo con el máximo de exactitud. Cuando esto ocurra, el hombre habrá llegado a situarse con precisión en el espacio e irá inventando los instrumentos adecuados que le permitan operar sobre el mismo. Como muy bien escribe E. Poulle el problema de la navegación astronómica no se debe plantear en términos científicos, sino técnicos:

> Cuando ciertos medios náuticos concibieron la idea de aplicar a la navegación los métodos de la determinación de la latitud enseñados en las universidades después de muchos siglos, hubieron de constatar la ineptitud para una utilización en el mar de los instrumentos de observación practicados por los terrestres. La navegación

astronómica no se pudo desarrollar verdaderamente hasta que fue puesto a punto un material que respondía a las condicones particulares del servicio que se le demandaba (Poulle, 1969, 48).

De esta forma desaparecerá de las representaciones del globo el espacio mítico construido en consonancia con una función simbólica; y se configurará el espacio de la función real que permitirá al hombre considerarse como señor y dominador del mismo.

VI. PERSPECTIVA Y MATEMATICA

La ciencia de la óptica o perspectiva, además de ser relevante para los humanistas relacionados con la pintura y la arquitectura como hemos visto en el caso de Alberti y Leonardo; y además de ser fundamental para la transformación de la imagen del mundo en su aplicación a la cartografía, va a jugar asimismo un papel fundamental en la pérdida de primacía de la filosofía natural en el campo de los saberes físicos y en el auge que en dicho campo va a ir adquiriendo la matemática. Esta transformación, que hace de la perspectiva el polo catalizador de las discusiones sobre la ciencia física en la segunda mitad del siglo XIV, se ve muy bien en la obra de Biagio Pelacani de Parma, cuya enseñanza en Padua, a finales del siglo XIV (1382-87), tiene una incidencia decisiva en este punto.

El aristotelismo desarrollado en la Universidad de Padua a partir del siglo XIV es de importación parisina y oxfordiana y de orientación físico-experimental y logicista. De manera que dentro de la cultura italiana del humanismo renacentista destaca el triángulo Padua-Bolonia-Pavía que aparece como una especie de isla en la que se mantiene la tradición aristotélica, heredada de las universidades medievales, que va a ser muy importante en la configuración de la ciencia moderna. La Universidad de Padua de los siglos XIV y XV está cruzada por dos ejes de atracción cultural, que en ella se articulan admirablemente, cosa que va a hacer de esta universidad uno de los centros universitarios en el paso de la Edad Media a la modernidad. Esos dos ejes son uno hacia la universitaria Bolonia y otro hacia la humanista Venecia.

En el eje de la universitaria Bolonia y en la tradición del aristotelismo heredado de las universidades de Oxford y París va a tener una notable relevancia la discusión acerca del carácter de ciencia de la matemática y su lugar en el conjunto del saber tal como el mismo era considerado por el aristotelismo. En el capítulo XIII del libro V de la *Metafísica* (1020a 7-14) Aristóteles distingue entre la cantidad continua que es objeto de la geometría y la cantidad discreta que es objeto de la aritmética. Este texto va a dar lugar entre los aristotélicos a una importante discusión acerca del continuo en la segunda mitad del siglo XIV, que va a distribuir a los aristotélicos en tres escuelas filosóficas: los realistas, que defienden que las nociones de la geometría (figura, círculo, cuadrado, punto,

etc.) son entes reales o propiedades sustanciales de las cosas; los nominalistas, que defienden que su valor es el de servir como reglas para el razonamiento inferencial; y una tercera posición intermedia, representada entre otros por Gregorio de Rimini, que defienden que las nociones matemáticas son objetos de pura ficción, imágenes del intelecto. Esta confrontación va a dar lugar a una viva polémica acerca de la naturaleza de los conceptos científicos en la que van a jugar un importante papel el *De visu* de Euclides y la teoría de las proporciones. En esta polémica acerca de la naturaleza de los conceptos científicos se van a delinear dos tendencias: una aristotélico-platónica-neoplatónica que considera a las nociones científicas como entidades reales, ya sean éstas materiales o espirituales; y una segunda que las considera como ficciones, cuyo valor hay que ir a buscarlo en el plano del rigor lógico de la verdad, de carácter connotativo de acuerdo con una determinada teoría del significado de verdad de las proposiciones. En el contexto de esta discusión destaca la obra de conjunto de Biagio Pelacani, que justifica la importancia teórica de las matemáticas en el conjunto de las ciencias sobre la base de que la certeza que ellas proporcionan es absolutamente primera y superior a la de las otras ciencias, tanto en el caso de la teología como de toda la «filosofía natural»:

> *Et ratio est quia conclusiones mathematicorum deductae sunt ex principiis primis, quibus notis terminis, intellectus non potest deassentire. Sed philosophia naturalis hoc non reperitur, quia materia rerum naturalium non patitur demostrationibus, et minus conclusiones theologicorum* (Blasius, 1974, 4).

En el mundo de la naturaleza, dado un efecto cualquiera está precedido de infinitas causas; de donde se sigue que el nexo causal entre los sucesos no es un nexo necesario y, por lo mismo, para su conocimiento no se necesita un conocimiento causal, sino que basta con el conocimiento de los principios, que podemos entender como proposiciones que, gracias al conocimiento de sus términos, podemos llegar al conocimiento de las cosas por vía de consecuencia y razonamiento. Si el conocimiento humano es un conocimiento por principios ya no son necesarias las causas sustanciales de Aristóteles. De acuerdo con este razonamiento, distingue dos niveles de causalidad: una causalidad *in essendo* y otra *in inferendo*. La causa *in inferendo* es aquella con que opera nuestro entendimiento y la que infiere las proposiciones en el razonamiento. Este tipo de causalidad es el propio del conocimiento científico que procede a partir de proposiciones significantes. En consonancia con esa teoría epistemológica, las ciencias matemáticas son las que disponen del modo más adecuado de demostración, al proceder a partir de las definiciones de las causas suficientes de sus términos, que se clarifican sucesivamente por sus notas connotativas. Las demostraciones de las ciencias matemáticas son aquellas que proceden de la evidencia de sus principios consecuente con sus términos. Y por ello son las ciencias que alcanzan el mayor grado

de certeza a que puede llegar el intelecto humano. La verdad de las proposiciones matemáticas prescinde del juicio de existencia y se mantiene en el plano lógico-semántico.

La pregunta que ahora tiene que formularse Biagio Pelacani es cómo es posible construir un discurso científico de la realidad física de acuerdo con esta teoría lógico-matemática. Para encontrar una solución a esta pregunta Biagio tiene que separar los conceptos de la geometría de la teoría aristotélica del continuo; y lo va a hacer siguiendo la vía abierta por la tradición árabe al unir la teoría de la proporción a una concepción puramente aritmética de la misma. En la física aristotélica del cotinuo y en la misma teoría de las proporciones de los elementos de Euclides abundaban los aspectos cualitativos de las nociones cuantitativas. Siguiendo la tradición árabe, Biagio va a prescindir de la noción físico-metafísica del continuo y va a situar a la aritmética en el contexto del cálculo numérico o algébrico. Al separar la aritmética de la geometría del espacio continuo de Aristóteles, Biagio Pelacani inicia en Padua un primer intento de considerar de forma puramente cuantitativa el espacio y las cualidades físicas. Y va a ser ése el camino que seguirá la ciencia moderna en su consideración matemática de la naturaleza.

VII. ARITMETICA Y MODERNIDAD

En esta línea cuantitativista de la ciencia moderna destacan, por una parte, los tratados de aritmética práctica orientados sobre todo a las prácticas comerciales y, por otra, las obras universitarias de aritmética. Dentro de los tratados de aritmética práctica destacan, por un lado, la *Summa di aritmetica* de Luca Pacioli de 1494 y *Le Triparty en la science des nombres* de 1484 del francés N. Chuquet. En la primera aparece por vez primera el sistema de contabilidad por partida doble; y la segunda es «sin ningún tipo de duda la composición más original y más audaz que se llegó a elaborar desde la época de oro griega». Una simple ojeada a esta obra nos revela que una nueva manera de hacer matemáticas se ha inaugurado. Con Nicolas Chuquet el renacimiento matemático se ha iniciado. La importancia de esta línea de la aritmética reside en el fortalecimiento de la tradición algebraica, que va a sustituir a la tradición medieval de la teoría de las proporciones, muy dependiente, como ya he dicho, de la teoría metafísica del continuo geométrico, que bloqueaba en cierta medida el desarrollo de las matemáticas. La nueva teoría algebraica de los números como cantidades discretas va a proporcionar la base de una teoría de conjunto que permitirá articular todos los problemas de medidas que venían siendo tratados por separado.

VIII. LA MECANICA: TEORIA Y PRACTICA

El estudio de la mecánica tiene dos tradiciones muy claras desde la Antigüedad clásica. Una de ellas es la *Mecánica pseudoaristotélica,* escrita

quizá por Stratón; y otra es la tradición euclídeo-archimédica, que tiene su origen en el *Libro de la balanza* atribuido a Euclides. Y que pasó a Occidente a través de una traducción árabe.

La *Mecánica pseudoaristotélica* fue construida de acuerdo con el espíritu de la *Física* de Aristóteles utilizando su teoría de las cuatro causas y de los cuatro principios fundamentales y sin la utilización de las matemáticas. Propone puntos de vista originales e interesantes para dar una razón dinámica de los fenómenos mecánicos de la estática como los que se observan en la balanza y en la palanca y que conduce al concepto de «velocidad virtual»; pero ésta, en el fondo, no puede entenderse sino como una tensión de fuerzas compensada por otra fuerza, lo que lleva consigo que el movimiento no se entiende como un puro desplazamiento en el espacio, sino como un esfuerzo de desplazamiento, lo que supone una cierta intencionalidad en el interior de los cuerpos.

La tradición euclídeo-archimédica, en cambio, explica el equilibrio de la balanza mediante un procedimiento puramente geométrico deductivo, que se sirve del procedimiento demostrativo del primer libro del *Equilibrio de los planos* de Arquímedes en el que aparece por primera vez el concepto de centro de gravedad.

La tradición medieval de la Europa occidental tiene a su disposición una serie de obras de mecánica como el *De Canonio,* el *De ponderoso et levi,* quizá de Euclides y, llegado a través de los árabes, el *Liber Karastonis* traducido del árabe por Gerardo de Cremona, la *Mecánica* atribuida a Aristóteles y *De ponderibus,* traducido del árabe y atribuido a Arquímedes. En todos estos libros abundaban los intentos de geometrizar el desplazamiento de los cuerpos de su posición originaria, dando una descripción simplificada (económica) de los fenómenos del movimiento. Este tipo de descripciones se diferenciaban bien de la interpretación dada por la *Mecánica* de Aristóteles, así como por algunos escritos platónicos y neoplatónicos, que aspiraban a determinar la naturaleza de los fenómenos; naturaleza que era entendida principalmente de forma teleológica, de acuerdo con lo cual el movimiento no era visto simplemente como un esfuerzo cinético, sino dotado de una cierta intencionalidad. Esto no puede entenderse a no ser que se considere el esfuerzo cinético con un componente teleológico, que implica también una forma de entendimiento, que es el encargado de variar la intensidad del movimiento. De esta forma en la tradición aristotélica la mecánica está íntimamente unida a la cosmología y a la teología.

Dentro de la tradición aristotélica juega un papel decisivo en relación con la mecánica Juan Buridan, que con su «teoría del momento» va a establecer que el movimiento de las estrellas no hay que atribuírselo a ninguna inteligencia divina, con lo cual estableció la posibilidad de explicar mecánicamente los movimientos tanto celestes como terrestres. Esta teoría buridiana del momento estaba, no obstante, unida a su «teoría del *impetus*», que iba a revolucionar la física aristotélica y a introducir una importante modificación en la percepción del movimiento. Esta trans-

formación de la teoría aristotélica del movimiento unificaba los movimientos celestes y sublunares, así como los movimientos naturales y artificiales, y las fuerzas motrices perdían su naturaleza teleológica y pasaban a ser impulsos o atracciones ciegas reguladas por leyes matemáticas. Este planteamiento fue desarrollado por Nicolás de Oresme en su obra *Del libro del cielo o del mundo de Aristóteles* y desencadenó una importante disputa medieval y renacentista sobre el aumento y disminución de las fuerzas, que fue a desembocar en una formulación no matemática de lo que, andando el tiempo, sería la *ley galileana de la inercia.* En esta tradición puede destacarse el uso incidental que Nicolás de Cusa hace de la «teoría del *impetus*» en su obra *De ludo globi,* en la que ilustra el funcionamiento mecánico del conjunto del universo:

> Cómo concreó Dios el movimiento de la última esfera.
> A semejanza de como tú creas el movimiento de la bola. La esfera aquella no se mueve, pues, por Dios creador o por un espíritu de Dios. Como tampoco la bola se mueve por ti cuando la ves discurrir, ni por tu espíritu, aunque la pusieras a ella en movimiento siguiendo la voluntad de la mano por medio del impulso [*per jactum*], haciendo el ímpetu en ella, que se mueve mientras [aquél] dura (Cusa, 1967, 582-3).

Este texto de Nicolás de Cusa preanuncia claramente el universo máquina que luego planteará Descartes con total claridad. Y que antes de llegar a Descartes encuentra una importante tradición en el Merton College de Oxford en el llamado *Merton theorem,* que en términos modernos podemos formular de la siguiente manera:

$$S = [V_0 + \frac{V_1 - V_0}{2}]\, t$$

V_1 es el producto de la aceleración por el tiempo. De toda esta tradición es de donde Galileo va a sacar inspiración para formular matemáticamente su famosa ley de la inercia.

Hasta aquí hemos considerado la mecánica en su tradición teórica como la ciencia que estudia el equilibrio y movimiento de los cuerpos sólidos o líquidos. Pero además de la ciencia de la mecánica, cuya trayectoria hemos seguido, es también muy importante el arte de la mecánica como el saber hacer máquinas en las que se aplican los principios teóricos de la primera. En el arte de la mecánica sobresale como un caso excepcional en el período que estamos analizando Leonardo, que en el manuscrito I de Madrid ha dejado un ejemplo admirable de lo que es el arte de la mecánica a finales del siglo XV en Europa. Este arte sería el aspecto técnico admirablemente expresado en el diseño que ofrece Leonardo sobre la tracción, del que se deduce con nitidez que el esfuerzo disminuye proporcionalmente al aumento del diámetro de la rueda.

En relación con todo esto tenemos que decir unas palabras sobre los instrumentos de observación de los que se han servido los científicos en

ese momento de los siglos XV y XVI, cuya evolución ha sido muy lenta y que siguen siendo los mismos instrumentos descritos por Ptolomeo en el caso de las observaciones astronómicas y algunos otros con aplicaciones a la navegación y a otro tipo de medidas. Podemos citar también, a título de curiosidad, el compás, que es otro de los instrumentos del matemático, muy útil para la construcción de otros instrumentos.

En esta línea de los instrumentos y las máquinas, una máquina fundamental va a ser el reloj mecánico, que va a posibilitar una transformación fundamental en la experiencia y ordenación del tiempo por parte de los hombres del siglo XV, que van a pasar de la apreciación mítica y religiosa del tiempo a una apreciación del mismo en relación con la posición de cada uno. Va a ser en el último cuarto del siglo XIII cuando se inventan verdaderamente los relojes mecánicos, aunque antes había habido ensayos más o menos exitosos. Y, concretamente, va a ser en 1348 cuando Dondi introduzca el regulador de báscula, que va a ser el paso más decisivo en el perfeccionamiento del reloj mecánico. En torno a ese momento van a comenzar a instalarse en las torres de los municipios, como es el caso de Padua en 1344, Brujas en 1345 y así sucesivamente.

IX. ASTROLOGIA Y ASTRONOMIA

La estructura del saber, tal como pasa de la Edad Media al Renacimiento, se configura del siguiente modo de acuerdo con la opinión de Pedro de Ailly en sus famosas *Cuestiones a la Esfera del Sacrobosco,* que era el manual de dicho saber que llegó a ser más famoso:

Ciencia especulativa:
- METAFISICA: SER
- FISICA: MOVIMIENTO
- MATEMATICA: CANTIDAD
    - GEOMETRIA: DE LA MAGNITUD
    - ARITMETICA: DEL NUMERO
    - MUSICA: PROPORCION
    - PERSPECTIVA: FIGURA
    - ASTROLOGIA: MAGNITUD MOVIL

Así, pues, la ciencia suprema dentro de las ciencias especulativas era la *astrología* o *astronomía,* que versaba sobre la estructura de los cielos y los acontecimientos que en los mismos tenían lugar. La imagen de los cielos que logró imponerse en la Antigüedad y que duró hasta la revolución copernicana, fue la imagen ptolemaica, que colocaba a la tierra en el centro del universo y a los planetas girando sobre ella, conteniendo a una y otros la esfera fija de las estrellas que cerraba el universo. La visión ptolemaica no solamente ofrecía una figura cosmológica del Universo, sino que también daba una explicación matemática del comportamiento de los planetas sirviéndose de los conceptos de «deferente» y

«epiciclo». Por medio de ese modelo y conceptos se pueden «calcular la excentricidad del planeta, el tamaño del epiciclo y las magnitudes y duración de los movimientos retrógrados de cada planeta; así mismo se pueden construir tablas mediante las cuales determinar las longitudes y latitudes de cada uno de ellos en un momento dado».

La astronomía ptolemaica, dominante durante la Antigüedad, revivió durante el siglo XV, especialmente en relación con el desarrollo de la navegación y con la reforma del calendario. El florecimiento de la astronomía del siglo XV está relacionado sobre todo con la Universidad de Viena en la que trabajó Georg Peuerbach (1423-1461), cuyos trabajos fueron continuados por su discípulo Regiomontano (1436-1476), que realizó importantes observaciones corrigiendo y completando a Ptolomeo en su *Epitome in Almagestum,* publicado póstumamente en Venecia el año 1496.

La astronomía ptolemaica tiene esa dimensión matemática, gracias a la cual explica numéricamente los fenómenos celestes, tiene, además, una dimensión física, como se desprende de *Las hipótesis de los plantetas,* en la que explica cómo están ordenados los cuerpos celestes, el tamaño y las dimensiones del cosmos y las causas debido a las cuales se mueven los cuerpos celestes. En la ordenación de los cuerpos celestes lo hace según su mayor o menor proximidad a la Tierra y su posición con respecto al Sol. Considera la Luna, Mercurio y Venus, como interiores por encontrarse entre el Sol y la Tierra; y a los otros tres: Marte, Júpiter, y Saturno como exteriores. A unos y a otros les considera afectados por el movimiento universal, que rige todo el universo; pero dice de ellos:

> Todos los planetas que se encuentran afectados por este movimiento (el movimiento universal) se mueven con él de este a oeste y a los lados, es decir, de delante hacia atrás, a la derecha y al norte, que son las direcciones del movimiento local. El movimiento local es el primero de todos los movimientos y cosas cuya naturaleza es eterna, únicamente allí se encuentra este movimiento; es la causa de las alteraciones y contracciones cualitativas y cuantitativas existentes en las cosas que no son eternas y origina cambios que no se producen del mismo modo en las cosas eternas, tal como nos parece en apariencia, pues se producen en su propio ser y en su sustancia (Ptolomeo, 1987, 77-8).

El tercer gran apartado de la astrología es el de la llamada astrología judiciaria o adivinadora que, como muy bien defiende Garin, en el Renacimiento no está separada de la astronomía, sino que juntas forman un cuerpo de saber que caracteriza admirablemente esa época en la que conviven amalgamadas ideas antiguas, medievales y modernas:

> Precisamente por esto hay que rechazar sin más la tesis, presentada abiertamente como un lugar común, de una posible separación neta, en la época renacentista, entre astronomía y astrología (es decir, entre astrología adivinadora y astrología matemática). Así como hay que ir refutando las simplificaciones que la han acompañado o sustituido por contraste, como la muy difundida que nos habla de un relanzamiento de la astrología debido precisamente al humanismo o al retorno a los clásicos (Garin, 1981a, 49).

Las últimas décadas del siglo XV y las primeras décadas del XVI van a conocer una importante polémica astrológica que va a implicar a teólogos, filósofos y científicos, de la que podemos decir que es el acontecimiento que mejor demarca la diferencia entre dos épocas: lo que fue la época antigua y medieval y lo que va a ser la época moderna. En dicha polémica son tres las cuestiones que están en juego: el sistema del mundo, el concepto de yo y la República o Estado. Va a ser después de esta polémica cuando van a empezarse a diferenciar con nitidez los que se encuentran a uno y otro lado de las ideas antiguas o modernas. Es a partir de esa polémica cuando va a iniciarse la distinción entre astrología y astronomía y se van a configurar dos tipos de ciencia muy distintos.

X. LA DISPUTA ASTROLOGICA

El año de 1494 concluye Pico sus *Disputationes adversus astrologos,* que se constituye en el centro de una polémica que va a extenderse a lo largo del siglo XVI y que es fundamental en relación con el origen de la ciencia moderna. La ciencia de la astrología había llegado a ser al final del mundo antiguo y a lo largo de la Edad Media el saber que proporcionaba la concepción del mundo dentro de la cual adquirían sentido todos los otros saberes. No se trataba solamente de un saber astronómico para medir el movimiento de los astros ni solamente de una cuestión de predicciones; sino que incluía toda una filosofía de la historia en cuyo contexto se interpretaban los acontecimientos tanto naturales como humanos. La polémica que va a desencadenar el texto de Pico afecta, precisamente, a esa globalidad de la astrología como filosofía de la historia y concepción del mundo. Pico no pone en cuestión la astrología natural, sino la concepción del mundo que la misma implica y que lleva a los hombres a ver en ella la clave de todo el acontecer tanto natural como humano. La pretensión fundamental de Pico es que la explicación de los acontecimientos no debe hacerse mirando las imágenes celestes, para leer en ellas el destino del mundo y de los hombres; sino que adonde hay que acudir es a las causas naturales. En este punto está coincidiendo con el Pomponazzi del *De incantationibus;* pero no hay que olvidar que entre Pico y Pomponazzi hay una diferencia fundamental que afecta a la concepción del hombre; el cual, en el sistema de Pomponazzi, está sometido al determinismo de las causas naturales; mientras que, en el planteamiento de Pico, el hombre es el *magnum miraculum,* que, dotado de una libertad creadora, puede hacer de sí mismo la *copula mundi* y decidir desde su libertad radical lo que él va a ser. Este aspecto no solamente se ve en las *Disputationes,* sino de forma mucho más clara en la *Oratio,* en la que el hombre ocupa el lugar central del universo. Ese hombre de naturaleza plástica que Pico coloca en el centro podemos interpretarlo como el gran mago-científico, que a través de la ciencia va a llegar a ser el señor del universo en la modernidad. Y va a ser la concepción de la ciencia moderna la que traiga consigo la gran revolución en la mentali-

dad del hombre tanto acerca de la naturaleza como de la historia. De manera que el hombre va a dejar de interpretarse como sometido al destino de los cielos, en cuyas imágenes estarían programados todos sus actos, y va a comenzar a verse como el mago-científico que puede penetrar con su ciencia los secretos de la naturaleza descubriendo sus causas y pudiendo por lo mismo controlar sus efectos, como ocurrirá cuando, a partir de la revolución de Copérnico y luego con las ideas de Bacon, se rompa la vieja imagen astrológica de los cielos y el hombre comience a ver la naturaleza como un conjunto de causas y efectos que funciona mecánicamente y cuya maquinaria puede ser intervenida por el propio saber del hombre como científico y cuyo rumbo puede ser orientado gracias al saber humano; pasando el hombre de la imagen de un mundo cerrado a la de un universo infinito, según la feliz expresión de Koyré. En este cambio de imagen ha jugado un papel fundamental la disputa acerca de la astrología que se inicia a finales del siglo XV y va a ocupar todo el siglo XVI y cuyo punto central es indiscutiblemente Pico. Uno de los núcleos más importantes del saber en la época del Renacimiento y del que va a salir una importante rama de la ciencia es el núcleo de la magia, que está integrado por una gran variedad de saberes: más científicos unos y más discutibles otros. El núcleo de estos saberes lo podemos poner en Florencia y en torno a la actividad e influencia de Marsilio Ficino, que en 1489 escribe su obra *De vita coelitus comparanda* en la que intenta una legitimación del hermetismo mágico, que va a dar lugar a una gran polémica a finales de siglo, a partir de la cual se reorientará toda la temática de la astrología e irá separándose más y más de la astronomía, hasta que esta ciencia quede perfectamente delimitada a partir sobre todo de la «revolución copernicana». Vamos, pues, a estudiar esta tradición tal como se configura en la Florencia del siglo XV y teniendo en cuenta la amplitud de la misma cuyas raíces vienen de la Edad Media y el Mundo Antiguo.

XI. MAGIA Y CIENCIA

El texto fundamental para estudiar la magia renacentista y la influencia de la misma en ese período son los *Libri de vita* de Ficino, uno de los textos más importantes escritos sobre la magia desde la Antigüedad. En el capítulo final de ese texto habla Ficino de la «naturaleza mágica» del universo.

Considera a la magia como un apartado de la filosofía natural juntamente con la cosmología, la astronomía y la teoría de la materia. Y aunque admite que hay una diferencia entre el «mago» y el «filósofo», considera que las fuentes de uno y otro son idénticas. El libro III del *De vita* es un comentario sobre Plotino en el que Ficino se esfuerza por establecer con rigor filosófico las relaciones que existen entre el universo y el hombre y su mundo. Para ello se sirve de la distinción neoplatónica entre intelecto, alma del mundo y cuerpo del mundo. En el intelecto o *mens*

están contenidas las ideas, en correspondencia con estas ideas nos encontramos en el alma del mundo con las razones seminales y, en perfecta correspondencia con las razones seminales del alma y las ideas del intelecto, tenemos las especies del cuerpo del mundo. Entre los tres elementos se da una correspondencia perfecta que posibilita el fundamento para hablar del influjo de las cosas superiores sobre las cosas inferiores. Los vínculos existentes entre la parte superior y la inferior se deben al alma del mundo, que, como «lugar intermedio», establece la comunicación entre una región y otra. Y esta es la razón por la que los platónicos más antiguos poblaron el cielo de imágenes y el filósofo-mago está capacitado para manipular las especies del mundo material y atraer de esa manera los influjos de la parte superior del universo. Para Ficino forma de las cosas y especie son ambas la traducción de una misma palabra: *eidos;* motivo por el cual encuentra razones filosóficas para explicar el influjo de las imágenes celestes sobre las cosas del mundo terrestre, siguiendo en este caso las ideas de santo Tomás. En clara coincidencia con ideas neoplatónicas Ficino considera que las ideas del intelecto divino se reflejan como imágenes o formas en el alma del mundo y de ahí pasan a reflejarse en las formas de las cosas, haciendo posible hablar de vínculos y atracciones mágicas entre las configuraciones del cielo y las cosas de este mundo.

Esta relación entre las imágenes del cielo y las formas de las cosas es la que hace posible la renovación de este mundo por mediación del filósofo-mago, que, reconociendo los vínculos existentes entre unas y otras, puede hacer que el influjo de las imágenes superiores renueve las formas sensibles deterioradas y de esta manera pueda llegar a tener lugar una renovación del mundo sensible.

Para explicar la relación entre las imágenes celestes y las cosas sensibles se sirve Ficino de su peculiar teoría de los *spiritus,* que a modo de canales sutilísimos difunden el influjo de las estrellas. El *spiritus* está compuesto de una materia extremadamente sutil e impalpable, que es transportada por el aire y el viento y puede ser absorbida por nuestros cuerpos influyendo en su regeneración. Todas estas ideas de carácter mágico son las que van a llevar a Ficino a elaborar su teoría de los talismanes, que expone en el capítulo XVIII del *De vita coelitus comparanda,* en el que predominan las imágenes planetarias; lo que quizá quiere indicarnos que el piadoso neoplatónico que era Ficino creía de este modo practicar una magia mundana y natural muy alejada de la magia demoníaca. Y que por lo mismo para él la magia no tenía un sentido negativo, sino que jugaba un importante papel con vistas a la renovación del mundo y del hombre. Propone una magia espiritual para poder obtener los beneficios del cielo sirviéndose incluso de la imagen del propio universo. Esta imagen universal o figura del mundo puede ser construida de forma que reproduzca los movimientos de las esferas, conteniendo asimismo las representaciones de los planetas, como puede verse en la construida en la biblioteca de la Universidad de Salamanca. El objeto de la construc-

ción de esta figura del universo no es sólo ni fundamentalmente para ser admirada, sino más bien para que se convierta en objeto de meditación para el alma. Esta representación del universo a la que se refiere Ficino y que encontramos en la Universidad de Salamanca es un objeto artístico, pero destinado a un uso mágico. La función de este tipo de representaciones tiene mucho que ver con la meditación y con la aspiración a captar la armonía del universo:

> El hombre que observa la representación del mundo que constituye el fresco..., imprimiéndola en su memoria junto a los colores dominantes de los planetas, cuando sale de su casa y observa el espectáculo que ofrecen las innumerables cosas individuales, está preparado para integrarlas en el marco de una cierta unidad gracias a las imágenes de una realidad superior que lleva dentro de sí.

XII. ARTE DE LA MEMORIA Y METODO CIENTIFICO

Otro camino importante a seguir es el que viene a través del arte de la memoria, que aunque nació íntimamente unido a la retórica, ahora en el siglo XV va a entrar por el camino de la lógica y va a estar en la base del surgimiento del método, aunque con procedimientos muy distintos a aquellos que hemos visto conducir también hacia el método en las discusiones habidas en la Universidad de Padua. A principios del siglo XVI Pedro Ramos va a desligar la memoria de la retórica, a la cual tenía asociada una larga tradición, y va a servirse de ella como uno de los elementos fundamentales de la dialéctica o nueva lógica. Pero esto que en Pedro Ramos va a plantearse clara y conscientemente venía ya preparándose a través del lulismo a lo largo de la Edad Media y va a ser ya en el contexto del Renacimiento cuando Cornelio Agripa, maestro de Ramos, va a iniciar el nuevo camino que éste va a consagrar al dividir las artes lógicas en dialéctica o lógica por un lado y en retórica por otro; y va a confiar a la primera el tratamiento de la *inventio* y *dispositio* y a la segunda el de la *elocutio* y la *pronuntiatio;* y va a relacionar la memoria con la *inventio* y la *dispositio. Dispositio, indicium* y *memoria* van a aparecer como intercambiables en muchos textos ramistas. Pero lo importante de estas cuestiones es que la afinidad entre la lógica y el arte de la memoria está en la base de todas las tentativas, desde el siglo XV hasta Leibniz, de servirse de las ideas lulianas para construir un arte general unificador del saber al modo de un sistema mnemónico o enciclopedia de las ciencias. Un caso muy claro a este respecto nos lo ofrece el español Alfonso de la Torre, nacido en la provincia de Burgos a fines del siglo XIV, que escribió un libro titulado *Visión deleitable* en el que aplica el arte de la memoria para articular una de las enciclopedias más acabadas del saber en la primera
autoría. En este libro articula perfectamente la construcción de lugares y de figuras para construir una síntesis acabada de la república del saber en su momento, como escribe muy bien al final del texto:

> Yo, que primero estaba muy solícito por escrebir aquello que por vos era cobdiciado de saber, luego que fui despierto, con ayuda de la visión, acordé de poner por memoria aquestas cosas... y eso mesmo se contiene la intención sumaria de toda sciencia, las imágenes de las cuales et figuras et devisas y señales significan muchas veces aquello que tratan.

Lo importante de esta tradición luliana del arte de la memoria es que ella no se limita a servir de ayuda de la memoria por medio de la localización de las imágenes, sino que, como arte, introduce algo nuevo en la memoria. Yates sintetiza muy bien el lugar a través del cual el arte luliano de la memoria va a ir transformándose en lo que será el método científico de los modernos, sobre todo desde el punto de vista del arte combinatoria y de la búsqueda de una clave universal con vistas a establecer la enciclopedia del saber moderno:

> El arte como intelecto era un arte de investigación, un arte de descubrir la verdad... La memoria al memorizar tales procedimientos se va convirtiendo en un método de investigación, y en un método de investigación lógica. Aquí tenemos un punto, y muy importante, en el que el lulismo como memoria difiere fundamentalmente del arte clásica, que sólo pretende memorizar lo dado.

La línea del lulismo, que en el Renacimiento se encuentra con la cábala, quedará sintetizada en G. Bruno, tendrá su presencia en Bacon y Descartes a pesar de lo que ellos digan y culminará en el *De arte combinatoria* de Leibniz, quien elaboró un proyecto global de saber que se conoce con el nombre de *Characteristica,* en el que se habían de redactar listas de todas las nociones esenciales del pensamiento, y a esas nociones se les habían de asignar símbolos o caracteres, a fin de conseguir una enciclopedia que reuniese todas las ciencias y artes conocidas por el hombre. Contemplando desde Leibniz el relato de la historia de la ciencia que aquí nos ha ocupado podemos decir que el método científico de los modernos no solamente se origina en las discusiones con el aristotelismo, sino también en el proceso de transformación que experimentó el arte clásico de la memoria, combinada con el lulismo. Combinación que contribuyó a preparar la vía que lleva a encontrar una gran clave para lograr descifrar el saber.

BIBLIOGRAFIA

El objetivo de este trabajo es el de analizar la historia de la ciencia en el siglo XV, con alguna breve referencia al siglo XIV como antecedente y al siglo XVI como consecuente. Es una limitación legítima como la de D. Goodman en su obra *Poder y penuria. Gobierno, tecnología y ciencia en la España de Felipe II,* Alianza, Madrid, 1990. Este estudio de la ciencia dentro de los límites indicados no entra a discutir las «interpretaciones» que se han dado de la historia de la ciencia. Para ello remito a dos libros. El de A. Helena, *A hombros de gigantes. Estudios sobre la primera revolución científica,* Alianza, Madrid, 1989, y al de B. Vickers, *Mentalidades científicas y ocultas en el Renacimiento,* Alianza, Madrid, 1990. Tampoco voy a entrar en un estudio bibliográfico detenido del período aquí tratado. Para una bibliografía muy completa sobre los temas aquí tratados puede consultarse: Ch. B.

Schmitt y Q. Skinner, *Renaissance Philosophy,* Cambridge University Press, Cambridge, 1988. Otros textos de carácter general y bibliográfico a tener en cuenta para la documentación de los temas aquí tratados son:

Bottin, F. (1982), *La scienza degli occamisti,* Rimini.
López Piñero y otros (1983), *Diccionario histórico de la ciencia moderna en España,* Península, Barcelona, 2 vols.
Maneru, A. y Paravicini Bagliani (eds.) (1981), *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier,* Roma.
Sarton, G. (1961), *Ancient and medieval science during the Renaissance,* Barnes et Company, New York.
Sibiuda, R. (1988), *Tratado del amor de las criaturas,* v.e. A. Martínez, Tecnos, Madrid.
Thuillier, P. (1990), *De Arquímedes a Einstein. Las caras ocultas de la invención científica,* Alianza, Madrid, 2 vols.
Vernet, J. (1974), *Astrología y astronomía en el Renacimiento. La revolución copernicana,* Ariel, Barcelona.

I. *Aristotelismo y tradiciones medievales*

Olivieri, L. (1983), *Aristotelismo Veneto e Scienza Moderna,* Antenore, Padova.
Schmitt, Ch. (1971), *A critical survey and bibliography of studies in Renaissance aristotelism 1958-1969,* Padova.
Schmitt, Ch. (1984), *The aristotelian tradition and Renaissance Universities,* London.

II. *Aristotelismo y filosofía natural*

Labajos Alonso, J. (1989), *Pedro Martínez de Osma y su comentario a la Metafísica de Aristóteles,* tesis de doctorado, Salamanca.

III. *Aristotelismo y método científico*

Abano, P. (1504), *Conciliator differentiarum philosphorum et precipue medicorum,* Mantua.
Pomponazzi, P. (1556), *De naturalium effectum admirandorum causis seu de incantationibus,* Basel.
Sibiuda, R. (1966), *Theologia naturalis seu libri creaturarum,* ed. F. Stegmüller, Stuttgart.
Venecia, P. de (1976), *Summa naturalium Aristotelis,* Venezia.

IV. *Leonardo da Vinci: ingeniero y científico*

CNRC (1953), *Léonard de Vinci et l'experience scientifique au XVIe siècle,* Paris.
Brizio, A. M. (1952), *Scritti scelti di Leonardo da Vinci,* UTET, Torino.
Cianchi, M. (1988), *Les machines de Léonard de Vinci,* Becocci, Firenze.
Fumagalli, G. (1939), *Leonardo «omo senza lettere»,* Sansoni, Firenze.
Gille, B. (1972), *Leonardo e gli ingegneri del Rinascimento,* Milano.
Leonardo da Vinci (1894-1904), *Codex Athanticus,* ed. G. Piumati, Milano.
Leonardo da Vinci (1979), *Tratado de la pintura,* v.e. A. González García, Nacional, Madrid.
Marinoni, A. (1980), *Leonardo da Vinci. Scritti letterari,* Rizzoli, Milano.

V. *Perspectiva e imagen moderna del mundo*

Arentzen, J. G. (1984), *Imago mundi cartographica,* W. Find, München.

Magalhaes Godino, V. (1990), *Les decouvertes, XV-XVI: une revolution des mentalités,* Autrement, Paris.
Poulle, E. (1969), «Les conditions de la navigation astronomique au XV siècle»: *Revista da Universidade de Coimbra,* XXIV/48.
Randles, W. G. L. (1980), *De la terre plate au globe terrestre,* Colin, Paris.

VI. *Perspectiva y matemática*

Blasius de Parma (1909), *Quaestiones de latitudinibus formarum,* Amodeo, Napoli.
Blasius de Parma (1961), «Questioni inedite di ottica. E. F. Alessio»: *Rivista critica di Storia della Filosofia, 16.*
Blasius de Parma (1974), Quaestiones de Anima, Federici Vescovini, Firenze.
Ferraz, A. (1974), *Teorías sobre la naturaleza de la luz,* Dossat, Madrid.
Helwig, K. (1980), *Sphaera lucis,* Münster.
Lindberg, D. (1976), *Theories of vision from Alkindi to Kepler,* Chicago.
Mignucci, M. (1977), «Teoría de la scienza e matematica in Aristotele»: *Rivista critica di Storia della Filosofia, 32,* 204-238.
Poppi, A. (ed.) (1984), *Filosofía e scienza a Padova nel secolo XV,* Padova.

VII. *Aritmética y modernidad*

Boyer, C. D. (1986), *Historia de la matemática,* v.e. M. Martínez Pérez, Alianza, Madrid.
Boyer, C. D. (1949), *The History of the calculus and its conceptual development,* Doer, New York.
Paradis, J. y Malet, A. (1989), *Los orígenes del álgebra: de los árabes al Renacimiento,* PPU, Barcelona.
Rey Pastor, J. (1926), *Los matemáticos españoles del XVI,* Madrid.

VIII. *La mecánica: teoría y práctica*

Clagett, M. (1959), *The science of mechanics in the Middle Ages,* Madison.
Crombie, A. (1979), *Historia de la ciencia. De san Agustín a Galileo,* Alianza, Madrid.
Cusa, N. (1967), «De ludo Globi, en *Werke* XXX, I, 582-583, Walter de Gruyter, Berlin.
Nagel, F. (1984), *Nicolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaften,* Aschendorff, Münster.
Riverso, E. (1961), *Dalla magia alla scienza,* Libreria Scientifica, Napoli.
Riverso, E. (1964), «La meccanica da Aristotele a Galileo», en *Cusano e Galileo,* Archivio de Filosofia, Padua, 89-98.
Wallace, W. (1972), «Mechanics from Bradwardine to Galileo»: *Journal of Hystory of Ideas, 32.*

IX. *Astrología y astronomía*

Garin, E, (1981a), *El zodíaco de la vida. La polémica astrológica del Trescientos al Quinientos,* Península, Barcelona.
Garin, E. (1981b), *Medievo y Renacimiento,* Taurus, Madrid.
Garin, E (1982), *Ciencia y vida civil en el Renacimiento italiano,* Taurus, Madrid.
Ptolomeo, C. (1987), *Las hipótesis de los planetas,* v.e. J. García, Alianza, Madrid.

X. *La disputa astrológica*

Pico della Mirandola, G. (1946-52), *Disputaciones adversus astrologiam divinatricem,* E. Garin (ed.), Firenze.

XI. *Magia y ciencias*

Ficino, M. (1576), *Opera omnia,* 2 vols., Basel.
Garin, E. (1981), *La revolución cultural del Renacimiento,* Grijalbo, Barcelona.
Granada Miguel, A. (1988), *Cosmología, religión y política en el Renacimiento,* Anthropos, Barcelona.
Klein, R. (1980), *La forma y lo inteligible,* Taurus, Madrid.

XII. *Arte de la memoria y método científico*

Ramus, P. (1543), *Dialecticae institutiones,* Paris.
Rossi, P. (1983), *Clavis universalis,* Il Mulino, Bologna.
Torre, A. de (1489), *Visión deleitable,* Tolosa.
Yates, F. A. (1974), *El arte de la memoria,* v.e. I. Gómez de Liaño, Taurus, Madrid.

EL PENSAMIENTO NAHUATL

Miguel León-Portilla

Existen antiguas inscripciones, representaciones iconográficas, códices y otros manuscritos que ofrecen testimonios acerca de la visión del mundo y el pensamiento religioso prevalentes entre los pueblos prehispánicos de idioma náhuatl (conocido también como azteca), de la religión central de México. Hay incluso, entre dichos testimonios, algunos que muestran que hubo sabios, *tlamatinime,* «los que saben algo», que llegaron a plantearse problemas en torno a la divinidad, el origen, ser y destino del hombre y el mundo, paralelos a los que, en otras latitudes y tiempos, han sido objeto de la que se conoce como reflexión filosófica.

Para exponer y valorar lo que fueron esa visión del mundo, así como las reflexiones de carácter más personal y filosófico de los sabios de lengua náhuatl, se adopta aquí el siguiente esquema: 1) Descripción del marco espacio-temporal en que se desarrollaron visión del mundo y discurrir filosófico de los nahuas; (gentes de idioma náhuatl); 2) Las fuentes para su estudio; 3) El legado espiritual de los toltecas que habían imperado en los siglos IX-XII d. C.; 4) Visión del mundo y normas morales de los nahuas de los siglos XIII-XVI d. C.; 5) Cuestionamientos y discurrir filosóficos de algunos sabios, *tlamatinime* y 6) El pensamiento de Nezahualcóyotl (1402-1472).

I. MARCO ESPACIO-TEMPORAL

Un largo desarrollo cultural autónomo caracteriza el pasado prehispánico de México. Hacia mediados del segundo milenio a. C. se inició allí un proceso de transformaciones que culminó con la aparición de una «alta cultura». El proceso se manifestó primero en un ámbito restringido, el de la cultura olmeca, que floreció desde cerca de 1200 a. C. en el área colindante de los actuales estados de Tabasco y Veracruz.

La zona de alta cultura se fue extendiendo y abarcó más tarde la región central de México, una parte de las zonas costeras del Golfo y del Pací-

fico, incluyendo el área de Oaxaca, la península de Yucatán, Guatemala, Belice, El Salvador y parte de Honduras y Nicaragua. Esa considerable extensión geográfica donde, desde principios de la era cristiana, se consolidó una peculiar forma de civilización indígena, se conoce como Mesoamérica.

En ella hubo centros urbanos con grandes edificaciones, templos, palacios, mercados, escuelas, campos de juego y numerosas casas de habitación. Existieron también complejas estructuras políticas, sociales, económicas y religiosas. Puede decirse que hubo señoríos, «reinos» y aun «imperios». Creaciones extraordinarias de los pueblos mesoamericanos fueron sus artes plásticas, sistemas calendáricos y varias formas de escritura, visible en monumentos y libros o «códices».

En ese contexto espacio-temporal se desarrollaron creencias y prácticas religiosas, así como complejas conceptuaciones acerca del mundo, la divinidad y el existir de los humanos. Han llegado hasta nosotros antiguos testimonios que permiten conocer algo de ese pensamiento, sobre todo en el caso de los pueblos de lengua náhuatl (la que hablaron los toltecas, aztecas y otros), así como de algunos sabios, *ah miatzoob,* de lengua diferente, habitantes de distintas regiones del mundo maya.

Aquí se concentrará la atención en el pensamiento expresado en náhuatl. Los testimonios que de él se conservan, permiten afirmar que llegó a florecer una cierta forma de discurrir filosófico, de considerable interés. Como ya se dijo, el marco temporal se restringe al período sobre el cual es más abundante la documentación y en el cual se subsume un legado cultural mucho más antiguo. Este abarca sobre todo la que puede describirse como «cosmovisión tolteca», que los aztecas o mexicas del siglo XV a. C. atribuían a una época de esplendor en la que el sabio sacerdote Quetzalcóatl había sido supremo guía espiritual.

El período tolteca se extendió del siglo IX a. C. hasta su final decadencia en el siglo XII d. C. Otros pueblos, también de lengua náhuatl, como los culhuacanos y tezcocanos, preservaron mucho de ese legado que, hacia el siglo XIV, comenzó a influir asimismo en los aztecas o mexicas.

II. FUENTES PARA EL CONOCIMIENTO DE LA COSMOVISION Y EL PENSAMIENTO FILOSOFICO DE LOS PUEBLOS NAHUAS PREHISPANICOS

A pesar de las destrucciones y diversas formas de pérdida que acompañaron a la conquista española, se conservan fuentes relativamente abundantes para conocer la evolución cultural prehispánica de México. Respecto de lo que aquí interesa en particular —la visión del mundo y pensamiento filosófico— los testimonios existentes pueden distribuirse en cuatro categorías: códices o libros indígenas prehispánicos; códices indígenas coloniales, copias de otros más antiguos o reelaboraciones hechas en el siglo XVI; textos en náhuatl resultado de transcripción con el alfabeto del contenido de códices o de testimonios de la tradición memo-

rizada en las escuelas sacerdotales indígenas y, finalmente, algunas representaciones iconográficas, acompañadas de signos glíficos en monumentos prehispánicos.

La descripción pormenorizada de estas fuentes se ha hecho en varias obras que se citan en la bibliografía que acompaña a este artículo. Aquí se ofrece una breve relación de lo que aportan las principales fuentes al alcance.

Respecto de la primera categoría, los códices prehispánicos que, en el caso de los pueblos nahuas, se reducen a cinco y un fragmento, puede decirse que muestran aspectos tocantes a la conceptuación del universo, naturaleza y atributos de los dioses, sentido del existir humano en la tierra y significación de los cómputos del tiempo como portador de destinos. En todos estos códices que ostentan nombres relacionados con sus antiguos poseedores europeos —*Borgia* (Biblioteca Vaticana), *Féjerváry-Mayer* (Museo de Liverpool), *Laud* (Biblioteca Bodleiana), *Cospi* (Biblioteca, Universidad de Bolonia), y otro con una designación indicadora del lugar donde se conserva, *Vaticano B*— la información se trasmite por medio de imágenes polícromas, acompañadas de signos glíficos. Hay páginas de algunos, como la primera del *Féjerváry-Mayer,* donde se contempla la concepción espacio-temporal del universo, que bien podrían compararse a primera vista con algunos manuscritos medievales europeos como, por ejemplo, los llamados «libros beatos», con comentarios del Apocalipsis debidos al Beato de Liévana.

Los códices elaborados en los primeros años que siguieron a la conquista española —segunda categoría de fuentes— abarcan temas históricos, tributarios, genealógicos y también conceptuaciones referentes a la visión del mundo, la divinidad y el significado y destino del hombre en la tierra. Estos códices son bastante más numerosos. Cabe citar, como muestra, al llamado *Códice Vaticano A,* que incluye elementos para conocer la concepción cíclica de las edades del universo, la imagen vertical del mundo con sus pisos celestes e inferiores, el ser dual de la divinidad y otros acerca de los destinos del hombre.

La tercera categoría de testimonios la integran varios textos de náhuatl, escritos ya con el alfabeto en los que se transcriben los contenidos de códices prehispánicos y de la tradición sistemáticamente memorizada en las escuelas sacerdotales indígenas. Una muestra muy interesante de este género de textos es el que se conoce como *Manuscrito de 1558* o *Leyenda de los Soles* (Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, México). Consiste en una «lectura» hecha en náhuatl de un antiguo códice, transcrito por indígenas que habían aprendido ya el alfabeto. Temas como el de los ciclos cósmicos, la dualidad divina y las enseñanzas de Quetalcóatl, sabio sacerdote tolteca, son parte de su contenido.

También fray Bernardino de Sahagún, entre los muchos textos que recogió a mediados del siglo XVI y que se conservan en náhuatl en los llamados *Códices Matritenses* (Bibliotecas del Palacio Real y de la Academia de la Historia), y *Códice Florentino* (Biblioteca Mediceo-Lauren-

ziana), dio cabida a temas directamente relacionados con la antigua cosmovisión nahua y a algunos tocantes al pensamiento filosófico. De modo especial incluyó un largo libro que intituló *De la retórica y philosophía moral y theología de la gente mexicana,* que integra una colección de *Huehuehtlahtolli,* «testimonios de la antigua palabra», de sabios y sacerdotes. De contenido semejante hay otras tres colecciones de *Huehuehtlahtolli* conservadas en las Bibliotecas del Congreso de Washington, D. C., Bancroft, en Berkeley, California, y Nacional de México.

Dentro del *corpus* de estos textos en náhuatl transcritos con el alfabeto hay otros dos conjuntos que merecen especial atención. Incluyen composiciones poéticas, concebidas para ser entonadas. Se conocen como *Cantares mexicanos* (Biblioteca Nacional de México) y *Romances de los señores de la Nueva España* (Biblioteca de la Universidad de Texas, Austin). En estos poemas, en su mayoría anónimos, pero algunos debidos a personajes conocidos que vivieron entre los siglos XIV-XVI d. C., se expresan creencias y también dudas y preguntas que pueden compararse con algunos planteamientos de filósofos como los presocráticos. Dar entrada a cuestionamientos acerca de la divinidad, el destino humano y la posibilidad de decir palabras verdaderas en la tierra, precisamente en composiciones concebidas para ser entonadas en público, parece revelar un afán entre algunos sabios nahuas de hacer llegar al pueblo sus propias preocupaciones.

La cuarta y última categoría de fuentes la proporcionan inscripciones glíficas acompañadas de representaciones iconográficas en numerosos monumentos en piedra y en pinturas murales y aun en vasos de cerámica. Este género de testimonios es muy abundante en el caso de las culturas maya, zapoteca y mixteca. En el de los nahuas, se conservan pinturas murales de gran interés para conocer la visión del mundo, de la etapa Teotihuacana (siglos IV-VII d. C.). En el ámbito maya, además de numerosas estelas con inscripciones, pinturas murales y vasos de cerámica, hay bajorrelieves como los hallados en monumentos en Izapa, Chiapas (del período preclásico tardío, hacia 100 a. C.), que muestran el antiguo origen de algunas creencias muy relacionadas con la visión del mundo que prevalecía, con variantes, en el amplio territorio de Mesoamérica en vísperas de la conquista española.

Con apoyo en estas fuentes pueden conocerse los aspectos sobresalientes de esa compleja cosmovisión y algunas muestras del pensamiento filosófico de sabios que vivieron en distintos lugares de Mesoamérica, sobre todo entre los mayas y los nahuas. Aquí la atención se circunscribe a la etapa mexica o azteca de los nahuas entre 1421 y 1521, un siglo antes de la conquista.

III. EL LEGADO DE QUETZALCOATL Y LA COSMOVISION TOLTECA

Los sabios *(tlamatinime),* de los siglos XIV a XVI tenían conciencia del legado cultural del antiguo mundo tolteca. Para comprender su pensa-

miento es condición indispensable conocer la idea que ellos mismo tenían de esa visión tolteca del mundo. En función de ella habrían de concebir precisamente sus nuevas y peculiares formas de pensamiento. Para ellos, tal cosmovisión aparece como creación del sabio y sacerdote Quetzalcóatl.

Historias y mitos nahuas hablan de Quetzalcóatl, conocido también en los textos como *Ce Acatl Topiltzin,* «aquel que nació en un día 1-Caña, Nuestro Príncipe». Quetzalcóatl (siglo IX? d. C.), siendo aún muy joven, se retiró a vivir solitario para consagrarse a la meditación y al estudio. A los veintitantos años de edad fue buscado por las gentes de Tula para que viniera a ser su gobernante y guía. Los códices *Vaticano A* y el mixteco *Vindobonense* proporcionan, entre otras fuentes, noticias acerca de la vida del sacerdote Quetzalcóatl. Éste edificó en Tula cuatro grandes palacios. Desde ellos gobernó a los toltecas, enseñándoles artes que él mismo había aprendido y sobre todo las doctrinas religiosas a que había llegado en sus meditaciones. Su pensamiento, tal como hoy podemos conocerlo, iba a dar nuevo sentido a una más antigua visión del mundo, preservada en la simbología y en varios mitos comunes a distintos pueblos de Mesoamérica.

En esos mitos aparece el mundo como una isla inmensa dividida horizontalmente en cuatro grandes cuadrantes o rumbos, más allá de los cuales sólo existen las aguas inmensas. Esos cuatro rumbos convergen en el ombligo de la tierra e implican cada uno enjambres de símbolos. Lo que llamamos el oriente es la región de la luz, de la fertilidad y la vida, simbolizados por el color blanco; el norte es el cuadrante negro del universo, donde quedaron sepultados los muertos; en el poniente está la casa del sol, el país del color rojo; finalmente, el sur, es la región de las sementeras, el rumbo del color azul. El *Códice Féjerváry-Mayer,* muestra la imagen plástica de la superficie del mundo con los glifos que marcan los rumbos cósmicos.

Verticalmente, el universo tiene una serie de pisos o divisiones superpuestas, arriba de la tierra, y debajo de ella.

El Códice *Vaticano A* y otros de la región mixteca como el *Selden,* ofrecen la imagen y símbolos de los estratos celestes e inferiores. Arriba están los cielos que, juntándose con las aguas que rodean por todas partes al mundo, forman una especie de bóveda azul surcada de caminos por donde se mueven la luna, los astros, el sol, la estrella de la mañana y los cometas. Vienen luego los cielos de los varios colores y por fin el más allá metafísico: la región de los dioses. Debajo de la tierra se encuentran los pisos inferiores, los caminos que deben cruzar los que mueren hasta llegar a lo más profundo, donde está el *Mictlan,* la región de los muertos.

Este mundo, lleno de dioses y fuerzas invisibles, había existido, cual realidad intermitente, varias veces consecutivas. A través de años sin número, los dioses creadores habían sostenido entre sí grandes luchas cósmicas. El período de predominio de cada uno de esos dioses había sido una edad del mundo, o un «sol», como lo llamaban los pueblos pre-

hispánicos. En cada caso había llegado la destrucción por medio de un cataclismo y después el surgir de una nueva edad. Cuatro eran los soles que habían existido y concluido por obra de los dioses: las edades de aire, tierra, agua y fuego. La época actual era la del sol del viento, el quinto de la serie, que había tenido principio, cuando aún era de noche, gracias a un misterioso sacrificio de los dioses que con su sangre lo habían creado y lo habían vuelto a poblar.

En este universo, donde los dioses crean y destruyen, han nacido los hombres «los merecidos» *(macehualtin)* por el sacrificio de los dioses que, con su sangre, los habían «merecido» para la vida. En compensación, los seres humanos tendrán que hacer *tlamacehualiztli,* «merecimiento», sacrificio, incluso de sangre, para compensar a los dioses y mantener así un equilibrio cósmico. La edad presente, como las anteriores, está también amenazada de muerte. Es esta la «edad del Sol de movimiento» *(Ollintonatiuh),* que habrá de terminar con un cataclismo. Los humanos, haciendo «merecimiento», pueden posponer ese trágico final.

El objeto de la reflexión y meditación de Quetzalcóatl fue precisamente esta imagen del mundo. Lo que en ella no pudo entender se convirtió tal vez en motivo que habría de llevarlo a concebir una nueva doctrina acerca de un dios supremo y de una «tierra del color negro y rojo» *(Tlillan, Tlapallan),* el lugar del saber, más allá de la muerte y de la destrucción de los soles y los mundos.

Se afirma en un texto que Quetzalcóatl en su meditación se acercó al misterio de la divinidad: *moteotía,* «buscaba un dios para sí». Quetzalcóatl lo encontró. Concibió a la divinidad, recordando antiguas tradiciones, como un ser uno y dual a la vez que, engendrando y concibiendo, había dado origen y realidad a todo cuanto existe.

El principio supremo es *Ometéotl,* Dios de la Dualidad. Metafóricamente es concebido con un rostro masculino, *Ometecuhtli,* Señor de la Dualidad, y con una fisonomía al mismo tiempo femenina, *Omecíhuatl,* Señora de la Dualidad. El es también *Tloque Nahuaque,* que quiere decir el dueño de la cercanía y la proximidad, el que en todas partes ejerce su acción. Códices como el *Borgia, Vaticano B* y otros, muestran los atributos del supremo Dios Dual. El siguiente texto habla precisamente de la doctrina concebida por Quetzalcóatl. Se mencionan en él además algunos de los atributos que creyó descubrir el sabio sacerdote en la suprema divinidad dual:

> Y se refiere, se dice, que Quetzalcóatl invocaba, hacia dios para sí a alguien que está en el interior del cielo.
> Invocaba a la del faldellín de estrellas, al que hace lucir las cosas; Señora de nuestra carne, Señor de nuestra carne; la que se viste de negro, el que se viste de rojo; la que da estabilidad a la tierra, el que es actividad en la tierra.
> Hacia allá dirigía sus voces, así se sabía, hacia el lugar de la Dualidad, el de los nueve travesaños, con que consiste el cielo. Y como se sabía, invocaba a quien allí moraba, le hacía súplicas, viviendo en meditación y retiro *(Códice Chimalpopoca).*

El Dios Dual, *Ometéotl,* que por la noche cubre su aspecto femenino con un faldellín de estrellas, en tanto que de día es el astro que resplandece e ilumina, aparece también como Señor y Señora de nuestra carne, como aquel que se viste de negro y de rojo, los colores símbolo del saber, y es al mismo tiempo quien da estabilidad a la tierra y es origen de toda actividad en la misma. Pero ese dios que mora en el lugar de la dualidad, más allá de los nueve travesaños celestes, es invocado asimismo con el nombre de «Mellizo Precioso», que esto significa también, además de serpiente de plumas de quetzal, la voz Quetzalcóatl. Probablemente el mismo sabio sacerdote había derivado su nombre de este título de la divinidad suprema. El sacerdote enseñaba así a los toltecas la forma de acercarse a Ometéotl-Quetzalcóatl:

> Los toltecas eran cuidadosos de las cosas de dios, sólo un dios tenían, lo tenían por único dios, lo invocaban, le hacían súplicas, su nombre era Quetzalcóatl.
> El guardián de su dios, su sacerdote, su nombre era también Quetzalcóatl. Y eran tan respetuosos de las cosas de dios, que todo lo que les decía el sacerdote Quetzalcóatl lo cumplían, no lo deformaban.
> Él les decía, les inculcaba: —Ese dios único, Quetzalcóatl es su nombre. Nada exige, sino serpientes, sino mariposas, que vosotros debéis ofrecerle, que vosotros debéis sacrificarle *(Códice Matritense de la Academia).*

Los toltecas comprendieron la doctrina de Quetzalcóatl. Guiados por él, pudieron relacionar así la idea del Dios Dual con la antigua imagen del mundo y el destino del hombre en la tierra:

> Y sabían los toltecas que muchos son los cielos, decían que son trece divisiones superpuestas. Allí está, allí vive el verdadero dios y su comparte. El dios celestial se llama Señor de la dualidad y su comparte se llama Señora de la dualidad, señora celeste. Quiere decir: sobre los doce cielos es rey, es señor.
> De allí recibimos la vida nosotros los *macehuales* (los seres humanos). De allá cae nuestro destino, cuando es puesto, cuando se escurre el niñito. De allá viene su ser y destino, en su interior se mete, lo manda el Señor de la dualidad *(Códice Matritense de la Academia).*

El sabio sacerdote insistía en que el supremo Dios Dual era el creador de todo cuanto existe y el responsable de los destinos del hombre. Era necesario acercarse a la divinidad, esforzándose por alcanzar lo más elevado de ella, su sabiduría. Los sacrificios y la abstinencia eran sólo un medio para llegar. Más importante era la meditación dirigida a buscar el verdadero sentido del hombre y del mundo, hacerse dueño de lo negro y lo rojo, las tintas que daban forma a los símbolos y pinturas de los códices. Quetzalcóatl sabía que en el oriente, en la región de la luz, más allá de las aguas inmensas, estaba precisamente el país del color negro y rojo, *Tlillan, Tlapallan,* la región de la sabiduría. Avanzando por la región de la luz, podría tal vez superarse el mundo de lo transitorio, amenazado siempre por la muerte y la destrucción.

Quetzalcóatl y algunos de los toltecas marcharían algún día a esa región del saber, a *Tlillan, Tlapallan.*

Pero en tanto que el hombre podía llegar al país de la luz, debía consagrarse en la tierra, imitando la sabiduría del Dios Dual, a la creación de la *Toltecáyotl,* o sea, el conjunto de las artes e instituciones de los toltecas. Entregarse a la *Toltecáyotl* era en el fondo repetir en pequeño la acción del que engendra y concibe, atributo supremo del Dios de la Dualidad.

Precisamente la imagen que los sabios nahuas posteriores tuvieron de Quetzalcóatl y de la *Toltecáyotl,* ofrece con los más vivos colores, cual si fuera un antiguo poema épico, la relación de los hallazgos y creaciones de Quetzalcóatl:

> Los toltecas eran sabios, la *Toltecáyotl,* el conjunto de sus artes, su sabiduría, todo procedía de Quetzalcóatl... Los toltecas eran muy ricos, eran muy felices, nunca tenían pobreza o tristeza...
> Los toltecas eran experimentados, tenían por costumbre dialogar con su propio corazón... Conocían experimentalmente las estrellas, les dieron sus nombres. Conocían su influjo, sabían bien cómo marcha el cielo, cómo da vueltas... *(Códice Matritense de la Academia).*

La imagen del mundo tolteca en el que todo era abundancia y creación artística, gracias a la sabiduría del sacerdote Quetzalcóatl, no llegó a confundirse, sin embargo, con el más elevado ideal del antiguo sabio y héroe cultural. La grandeza de la *Toltecáyotl* seguía siendo, a pesar de todo, una creación en el tiempo, en un mundo amenazado por una final destrucción. El verdadero ideal era la sabiduría, que sólo podría alcanzarse superando la realidad presente, más allá de las aguas inmensas que circundan al mundo, en *Tlillan, Tlapallan,* el país del color negro y rojo.

La evocación nahua de Quetzalcóatl concluye, transformado ya en mito el gran sacerdote, pasando a narrar su huída de Tula, su abandono de la *Toltecáyotl* y su marcha definitiva a *Tlillan, Tlapallan.* Quetzalcóatl tuvo que irse, forzado por hechiceros venidos de lejos, con el empeño de introducir en Tula el rito de los sacrificios humanos. El sacerdote tuvo un momento de debilidad. Rompió su vida de abstinencia y castidad. Pero arrepentido luego, volvió a erguirse para afirmar de nuevo las ideas a las que había consagrado su vida. Quetzalcóatl se entregó entonces de lleno a su propia concepción religiosa y decidió hacer realidad la búsqueda de *Tlillan, Tlapallan:*

> Se dice que cuando vivió allí Quetzalcóatl, muchas veces los hechiceros quisieron engañarlo, para que hiciera sacrificios humanos, para que sacrificara hombres. Pero él nunca quiso, porque quería mucho a su pueblo, que eran toltecas...
> Y se dice, se refiere, que esto enojó a los hechiceros. Estos empezaron a escarnecerlo, a burlarse de él. Decían los hechiceros que querían afligir a Quetzalcóatl, para que éste al fin se fuera, como en verdad sucedió.
> En el año 1-Caña murió Quetzalcóatl. Se dice en verdad que se fue a morir allá, a la Tierra del Color Negro y Rojo *(Códice Chimalpopoca).*

La creencia en el supremo Dios Dual tenía antiguas raíces entre diversos pueblos del México prehispánico —si se da crédito a las fuentes— pero se debió al sacerdote Quetzalcóatl haberla repensado en su búsqueda del sentido último del hombre y del mundo. En el panteón de los nahuas y de sus vecinos de la región de Oaxaca y del área maya, otros muchos dioses seguían siendo adorados en cuanto fomentadores de las lluvias, los vientos, y la agricultura, o como protectores en la guerra y en un sinnúmero de actividades, entre ellas, el comercio y las artes.

Lo que se atribuía al sacerdote Quetzalcóatl era haber propiciado una cierta forma de conceptuación teológica. En virtud de ésta las que aparecen como deidades diferentes, participan de la dualidad y se tornan manifestaciones de ella en las diversas situaciones en que son nombradas con sus propias advocaciones. De esa reestructuración teológica hay evidencias en algunos códices, y en varios *Huehuehtlahtolli,* en los que el legado tolteca es patente. Así en los códices prehispánicos *Borgia* y *Vaticano-B,* aparecen en unión estrecha, casi unificados, el dios de la Muerte, *Mictlantecuhtli* y el dios del Viento, *Ehécatl,* simbolizando a la suprema dualidad, de la que vida y muerte dependen. Y también, en algunos *Huehuehtlahtolli* se reiteran identificaciones entre el Dios Dual y *Tezcatlipoca,* «Espejo que ahúma», que a su vez posee el doble aspecto de *Tezcatlanextía,* «Espejo que ilumina». La divinidad, que de múltiples formas se manifiesta, es siempre una y dual a la vez.

El pensamiento atribuido al sacerdote Quetzalcóatl contrasta ciertamente con las creencias en múltiples dioses, la práctica de los sacrificios humanos y el temor de no poder superar en un plano espiritual la muerte personal y el acabamiento del mundo. Al marcharse hacia la región de la luz, dejó Quetzalcóatl un ejemplo. Su legado iba a entrar en conflicto con las creencias de otros pueblos que ocuparían el vacío de poder dejado por los toltecas.

IV. VISION DEL MUNDO Y NORMAS MORALES DE LOS NAHUAS DE LOS SIGLOS XIII-XVI D.C.

Los grupos nahuas que, al ocurrir el abandono de Tula, penetraron en el Valle de México procedentes de las llanuras del norte, eran portadores de una visión del mundo que difería en muchos aspectos de la que se atribuía al sabio sacerdote Quetzalcóatl. En particular los mexicas o aztecas, que llegarían a ejercer amplia hegemonía en la región, aparecen como un pueblo que se considera a sí mismo con un destino providencial. Son ellos los elegidos de su dios tutelar Huitzilopochtli. Éste les había revelado su destino y misión en el mundo. Les tenía reservada una tierra en medio de hermosos lagos, desde la cual habrían de expandir su poder hacia los cuatro rumbos del mundo.

Huitzilopochtli ostenta atributos que lo vinculan con *Tezcatlipoca,* «Espejo Humeante» que, se ha dicho ya, con *Texcatlanextía,* «Espejo que ilumina», es una de las manifestaciones binarias del supremo Dios

Dual. A los ojos de los mexicas, Huitzilopochtli se torna presente a través del Sol que es el dador de la vida.

Al entrar en contacto con gentes entre las que perduraban elementos de la antigua visión tolteca del mundo, los mexicas se vieron influidos y las asimilaron en el marco de sus propias creencias. Concediendo un lugar principal a Huitzilopochtli en su asociación con el Sol, dan lugar a una nueva concepción de la dualidad, situándolo en lo más alto de su Templo Mayor al lado de *Tláloc,* fomentador de los cultivos, y, por ello, vinculado a la tierra. En tanto que Tláloc es una deidad adorada en toda Mesoamérica, Huitzilopochtli es patrono de los mexicas. Éstos consideran tener la misión de traer a su culto a todos los pueblos que habrán de ser conquistados por ellos.

Los mexicas hacen suya la antigua creencia acerca de un sacrificio primordial de los dioses que habían «merecido» la presente edad cósmica y los hombres que en ella viven. Pero, a diferencia de los toltecas que, en compensación, hacían *tlamacehualiztli,* «merecimiento», por medio de variadas ofrendas y también con penitencias o autosacrificios, los mexicas practican ampliamente diversas formas de sacrificios humanos, a los que —según lo refieren las fuentes— Quetzalcóatl se había opuesto.

Los mexicas no sólo los aceptan sino que, a la luz de su persuasión del destino hegemónico que consideran les había otorgado Huitzilopochtli, organizan sus guerras de conquista dirigidas a un doble propósito: expandir los dominios de su dios y obtener víctimas para los sacrificios que se celebraban cada veintena de días de acuerdo con su calendario. Haciendo suya la antigua imagen del universo, con sus orientaciones a los cuatro cuadrantes del mundo y sus estratos superiores e inferiores, conciben la existencia del hombre en la tierra, vinculada inexorablemente a los destinos de cada momento del tiempo que se tornan presentes en el escenario terrestre y que pueden conocerse a través de los cómputos calendárico-astrológicos y asimismo en función de la misión suprema de la nación mexica.

En estrecha relación con tales convicciones los mexicas hacen suya una moral rígida que todos deben acatar. Violarla implica romper el orden del universo que se manifiesta a través de los días y sus destinos, de acuerdo con el calendario sagrado, el *Tonalpohualli,* «Cuenta de los días». Quien miente, roba, se embriaga, adultera, mata a otro, rehuye el combate, deja de trabajar o realiza cualquier otra forma de quebrantamiento del orden *(tlahtlacoa)* daña a su propio rostro y corazón, se está destruyendo a sí mismo y, en muchos casos, llegará a ser castigado con la pena de muerte.

Tales principios se inculcaban en las escuelas que había en las distintas comunidades, las *telpochcalli,* «casas de jóvenes». También se reiteraban en los discursos de inspiración tolteca pero adaptados a los nuevos ideales, es decir, en los testimonios de «la antigua palabra», los *huehuehtlahtolli.* Esas normas morales, en un nivel más elevado, eran objeto de elucubraciones en las escuelas sacerdotales, los *calmécac,* «hile-

ras de casas», donde se transmitían y enriquecían los conocimientos acerca de la divinidad, el mundo y las relaciones humanas.

Puesto que la moral está básicamente vinculada con el destino del hombre en la tierra, con su perfeccionamiento o su propia destrucción, las creencias en torno a la existencia después de la muerte se conciben desde una perspectiva coherente con tales doctrinas. El cuerpo del que muere se consume al ser quemado en la tierra. Su *yóllotl,* «corazón», en el sentido de fuente y aliento de vida, marcha entonces a uno de varios posibles lugares, situados en los estratos superiores o en los inferiores del mundo.

El paso a uno de esos lugares lo determinan de modo inescrutable los dioses. Así, los que mueren como elegidos del Señor y la Señora de las aguas celestes y terrestres —bien sea de rayo, ahogados o con alguna «enfermedad acuosa» como la hidropesía— marchan al *Tlalocan,* lugar de *Tláloc,* jardín de deleites, conocido también como *Xochitlalpan,* «Tierra de flores». Tal sitio se ubica en uno de los estratos superiores del universo.

A su vez los guerreros que pierden la vida en la batalla y las mujeres que fallecen de parto —con quien podrá ser un futuro guerrero, en su vientre— son elegidos del Sol. Su destino será acompañarlo en el *Tonatiuh-ilhuicac,* «Cielo del Sol». Los hombres estarán a su lado desde el amanecer hasta el zenit y las mujeres, desde ese momento, hasta el ocaso.

El más frecuente de los destinos después de la muerte se sitúa en los estratos inferiores del universo. Ese destino, ligado a múltiples pruebas en extremo terribles, se presenta al final como oscuro y aniquilante. Se dice que cuatro años después de haber llegado el hombre ante el Doble Señor-Señora de la región de los muertos, *cecempoliuh,* «del todo perece».

V. CUESTIONAMIENTOS Y DISCURRIR FILOSOFICO DE ALGUNOS SABIOS (TLAMATINIME)

Tanto entre los mexicas, como en otros señoríos, en especial en Tezcoco, hubo sabios que habían ahondado en las doctrinas atribuidas a Quetzalcóatl. Poniéndolas en parangón con lo que eran las creencias y visión del mundo que había hecho suyas la nación mexica, diversos cuestionamientos surgieron en su ánimo. Unos se refirieron al destino del hombre en la tierra y sus formas de obrar. Otros tocaron el espinoso tema de la posibilidad de decir palabras verdaderas acerca de la divinidad. Finalmente, algunos de esos cuestionamientos versaron sobre la muerte y el más allá.

Es sobre todo en los poemas y cantos, así como en algunos discursos o exposiciones donde varios *tlamatinime* dieron expresión a sus preguntas y esbozaron a veces principios de respuesta. El hecho de que sus cuestionamientos resonaran a veces en los cantos, concebidos para ser entonados y acompañados por la música, denota que se atrevían a hacer sentir

al pueblo la angustia que los afligía ante los que consideraban como enigmas no resueltos. En tanto que algunos de estos *tlamatinime* son para nosotros anónimos, conocemos los nombres y algo de las vidas de otros.

Del manuscrito *Cantares mexicanos* proviene esta composición anónima en la que se cuestiona qué es lo que puede dar sentido a la acción del hombre en la tierra:

¿Qué era lo que acaso encontrabas?
¿Dónde andaba tu corazón?
Por esto das tu corazón a cada cosa,
sin rumbo lo llevas: vas destruyendo tu corazón.
Sobre la tierra, ¿acaso puedes ir en pos de algo?
(Cantares mexicanos)

Se pregunta el sabio forjador de cantos qué es lo que el corazón puede encontrar de verdaderamente valioso. Tu corazón: *moyollo.* En náhuatl, *mix, moyollo* (tu rostro, tu corazón), significa «lo más íntimo del ser». El hombre, ser sin reposo, da su corazón a cada cosa *(timóyol, cecenmana)* y andando sin rumbo *(ahuicpa),* perdiendo su corazón, se pierde a sí mismo.

Apremiante aparece así la pregunta de la línea final: sobre la tierra, ¿acaso puedes ir en pos de algo *(In tlatícpac can mach ti itlatiuh)*?, que plantea el problema de la posibilidad de dar con algo capaz de satisfacer al corazón del hombre, aquí, «sobre la tierra» *(in tlaltícpac),* término que se contrapone al complejo idiomático *topan, mictlan,* «lo que está sobre nosotros, en la región de los muertos», es decir, en el más allá.

En otros cantos de la misma colección, ahondando más en la pregunta sobre cómo encontrar algo verdaderamente valioso sobre la tierra, se plantea abiertamente la cuestión de la finalidad de la acción humana:

¿A dónde iremos?
Sólo a nacer venimos.
Que allá es nuestra casa:
donde es el lugar de los descarnados.

Sufro: nunca llegó a mí alegría, dicha.
¿Aquí he venido sólo a obrar en vano?
No es ésta la región donde se hacen las cosas.
Ciertamente nada verdea aquí:
abre sus flores la desdicha.
(Cantares mexicanos)

Los sabios nahuas buscan, ante la realidad estrujante del sufrimiento, y la urgencia de encontrar una explicación a su vida y a sus obras amenazadas de exterminio por el anunciado fin del Sol, que pondrá término a todo lo existente. A la persuasión de que todas las cosas tendrán que perecer fatalmente, se suma la duda sobre lo que puede haber más allá:

¿Se llevan las flores a la región de la muerte?
¿Estamos allá muertos o vivimos aún?
¿Dónde está el lugar de la luz pues se oculta el que da la vida?
(Cantares mexicanos)

Quienes preguntan, no están satisfechos con las respuestas dadas por las creencias vigentes. Por eso dudan y admiten que hay un problema. Quieren ver con mayor claridad cuál es el destino de la vida y qué importancia tiene afanarse en el mundo. El destino del hombre después de la muerte aparece incierto, a pesar de las doctrinas religiosas. Pensando en los diversos estratos del mundo, un sabio nahua se pregunta:

¿A dónde iré?
¿a dónde iré?
El camino del Dios de la dualidad.
¿Acaso es tu casa en el sitio de los descarnados?
¿en el interior del cielo?,
¿o solamente aquí en la tierra es el sitio de los descarnados?
(Cantares mexicanos)

Analizando el poema, se ve que su planteamiento de la cuestión es decisivo: sabiendo que «hay que irse», se busca el camino que pueda llevar a la vida, a *Ometéotl,* el Dios dual. Y las posibilidades, desde el punto de vista humano, son éstas: 1) el camino que siguen «los descarnados» (quienes mueren) está sólo aquí en la tierra, o, 2) está más allá del mundo. En ese caso lleva: *a)* al *Mictlan,* lugar donde se aniquilan los muertos o, *b)* «al interior del cielo», sitio de dicha y placer.

Tal planteamiento que presenta, por vía de exclusión, las posibilidades que se abren a quien medita seriamente en el tema de la muerte, dio luego origen a varias reacciones. La primera, aceptando que «solamente aquí en la tierra (donde son quemados o enterrados los hombres), es el sitio de los descarnados», lleva a sacar una conclusión:

Lloro, me siento desolado:
recuerdo que hemos de dejar las bellas flores y cantos.
¡Deleitémonos entonces, cantemos ahora!
pues que totalmente nos vamos y nos perdemos...

No se aflijan vuestros corazones, amigos míos;
como yo lo sé, también ellos lo saben,
una sola vez se va nuestra vida.
¡Venid y gocemos!
Que no lo hagan los que viven airados,
la tierra es muy ancha...
(Cantares mexicanos)

Al lado de esta primera postura, coexistió entre los sabios nahuas el pensamiento de quienes, con mayor apego a las ideas religiosas tradi-

cionales, aceptan la segunda posibilidad: nuestro destino está en el *Mictlan* o *Ximoayan* (lugar de los descarnados), donde tal vez sólo hay sufrimiento. Se trata, como lo muestran los textos, de una posición no exenta de dudas, que no logra librarse de las viejas creencias, pero que tampoco las acepta con firmeza:

> ¿Acaso allá somos verdaderos?
> ¿vivimos donde sólo hay tristeza?
> ¿Acaso es verdad, acaso no es verdad, como dicen?
> No se aflijan nuestros corazones.
> ¿Cuántos de cierto dicen qué es verdad o qué no es verdad allí?
> Tú sólo te muestras inexorable, Dador de la vida.
> No se aflijan nuestros corazones.
> *(Cantares mexicanos)*

Hubo también entre los *tlamatinime* una tercera tendencia que, aceptando el carácter de experiencia única que implica esta vida, así como el misterio que rodea al más allá, se encaminó no obstante por la vía de la afirmación con el lenguaje de las «flores y los cantos»:

> De verdad no es el lugar del bien aquí en la tierra:
> de verdad hay que ir a otra parte:
> allá está la felicidad.
> ¿O es que sólo en vano venimos a la tierra?
> Ciertamente otro sitio es el de la vida.
> *(Cantares mexicanos)*

A enunciados y preguntas como éstas se suman otros cuestionamientos aún más radicales:

> ¿Acaso son verdad los hombres?
> Por tanto ya no es verdad nuestro canto.
> ¿Qué está por ventura en pie?
> ¿Qué es lo que viene a salir bien?
> *(Cantares mexicanos)*

Para la mejor comprensión de este texto importa señalar que verdad, en náhuatl, *neltiliztli,* es término derivado del mismo radical que *tla-nél-huatl,* raíz, del que a su vez directamente se deriva *nelhuáyotl,* cimiento, fundamento. No es por tanto mera hipótesis afirmar que la sílaba temática *nel-* connota originalmente la idea de «fijación o enraizamiento profundo». En relación con esto, puede pues decirse que etimológicamente «verdad», entre los nahuas, era en su forma abstracta *(neltiliztli),* la cualidad de estar firme, bien cimentado o enraizado. Así se comprenderá mejor la pregunta del texto citado: ¿acaso son verdad los hombres?, que debe entenderse como: ¿acaso poseen los hombres la cualidad de ser algo firme, bien enraizado? Esto puede corroborarse con la interrogación que aparece dos líneas después, en la que expresamente

se pregunta, ¿qué está por ventura en pie?, lo cual, puesto en relación con las afirmaciones hechas sobre la transitoriedad de las cosas, adquiere su más completo sentido. La preocupación nahua al inquirir si algo «es verdad» o «está en pie», se dirige a saber si hay algo fijo, bien cimentado, que escape al sólo un poco aquí, a la vanidad de las cosas que están sobre la tierra *(tlaltícpac),* que parecen un sueño.

Una respuesta dieron a esta pregunta algunos sabios, al afirmar que tan sólo la poesía, los cantos y las flores pueden ser un camino para decir palabras verdaderas en la tierra. En tal sentido se expresó un sabio nahua de nombre conocido, de cuyo pensamiento algo se conserva.

VI. EL PENSAMIENTO DE NEZAHUALCOYOTL

Varios son los sabios *tlamatinime* de los que se conservan algunas expresiones de su discurrir filosófico. Aunque se concentra aquí la atención en Nezahualcóyotl, tal vez el más conocido, se hará también breve mención de otros.

Uno de ellos es Ayocuan Cuetzpaltzin del señorío de Tecamachalco, en el actual Estado de Puebla. Hacia la segunda mitad del siglo XV, este texto le muestra preocupado hondamente por la inestabilidad de lo que existe:

¡Que permanezca la tierra!
¡Que estén en pie los montes!
Así venía hablando Ayocuan Cuetzpaltzin,
en Tlaxcala, en Huexotzinco.
¡Que se haga entrega de flores
de maíz tostado, flores de cacao!
¡Que permanezca la tierra!
(Cantares mexicanos)

Otro, de nombre Tochihuitzin Coyolchiuhqui, que fue señor de Teotlaltzinco en las estribaciones orientales del volcán Iztaccíhual y vivió en la primera mitad del siglo XV, expresó con un tono nahua la casi universal metáfora de la vida comparada con el sueño:

Así lo dejó dicho Tochihuitzin,
Así lo dejó dicho Coyolchiuhqui:
De pronto salimos del sueño,
sólo vinimos a soñar,
no es cierto, no es cierto,
que vinimos a vivir sobre la tierra.
Como yerba en primavera
es nuestro ser.
Nuestro corazón hace nacer,
germinan flores de nuestra carne.
Algunas abren sus corolas,
luego se secan.
Así lo dejó dicho Coyolchiuhqui.
(Cantares mexicanos)

Expresiones como éstas, si se quiere aisladas, dejan entrever que hubo pensadores en México prehispánicos que dejaron testimonio de sus cuestionamientos acerca de temas también objetos del filosofar en otros tiempos y latitudes. Al más conocido de estos sabios, Nezahualcóyotl, se concede aquí particular atención.

Nezahualcóyotl vivió de 1402 a 1472. Nacido en Tezcoco, hijo del rey Ixtlilxóchitl, pasó los primeros años de su juventud en medio de persecuciones. Siendo aún niño, vio morir a su padre asesinado y contempló la ruina de Tezcoco sometido al poder del Estado vecino de Azcapotzalco. Varias crónicas indígenas refieren su vida azarosa, hasta que llegó el momento en que, aliado de los mexicas, logró la independencia de Tezcoco, al que por derecho propio volvió a gobernar. Su largo reinado aparece en los textos como una época de esplendor, en la que florecen extraordinariamente las artes y la cultura. Nezahualcóyotl edificó palacios, templos y jardines botánicos y zoológicos, fue consejero de los reyes mexicas.

Como legislador, promulgó una serie de leyes, muchas de las cuales se conservan en antiguas transcripciones que dejan ver su sentido de justicia. Pero el mérito más notable de Nezahualcóyotl es probablemente la profundidad de su pensamiento que ha llegado hasta nosotros, gracias al testimonio de historiadores indígenas, y en forma más directa, en sus composiciones poéticas y discursos. Conocedor del antiguo pensamiento tolteca, a pesar de verse presionado políticamente por la ideología guerrera de sus aliados mexicas, dio a sus ideas un sesgo personal e independiente. Algunos textos que con fundamento pueden atribuírsele, muestran sus ideas principales. Entre ellas están, como punto de partida de su pensamiento, su afirmación reiterada del cambio, del tiempo, expresado en náhuatl por la palabra *cáhuitl,* «lo que nos va dejando», y en resumen, de la fugacidad de todo lo que existe. Consecuencia de esta experiencia suya es su casi obsesión por el tema de la muerte y la posibilidad de superarla de algún modo, encontrando una raíz y un apoyo más allá del cambio y del tiempo.

Todo en *tlaltícpac,* sobre la tierra, es transitorio, aparece un poco aquí, para luego desgarrarse y desvanecerse para siempre. He aquí la expresión de Nezahualcóyotl:

> ¿Acaso de veras se vive con raíz en la tierra?
> No para siempre en la tierra:
> sólo un poco aquí.
> Aunque sea de jade se quiebra,
> aunque sea oro se rompe,
> aunque sea plumaje de quetzal se desgarra.
> No para siempre en la tierra:
> sólo un poco aquí.
>
> *(Cantares mexicanos)*

Si el jade y el oro se quiebran y rompen, los rostros y corazones, más frágiles aún, por muy nobles que hayan sido, como flores secas se desvanecen:

Sólo un instante dura la reunión,
por breve tiempo hay gloria...
Ninguno de tus amigos tiene raíz,
sólo un poco aquí nos damos en préstamo;
tus flores hermosas...
sólo son secas flores.
(Cantares mexicanos)

La persuasión de que en *tlaltícpac* sólo por breve tiempo duran las cosas es raíz de la tristeza, pero también principio de nuevas formas de pensamiento en el ánimo de Nezahualcóyotl. Éste expresa su duda preguntándose a dónde hay que ir, o qué sabiduría hay que encontrar para llegar a *Quenonamican,* «donde de algún modo se vive», a *can on ayac micohua,* a «donde la muerte no existe»:

¿A dónde iremos
donde la muerte no exista?
Mas ¿por esto viviré llorando?
Que tu corazón se enderece:
aquí nadie vivirá para siempre.
Aun los príncipes a morir vinieron,
hay incineramiento de gente.
Que tu corazón se enderece:
aquí nadie vivirá para siempre.
(Cantares mexicanos)

Nezahualcóyotl enderezó su corazón, lo que equivale a decir, entendiendo la connotación náhuatl de *yólotl,* «corazón», que dio un sentido a su núcleo dinámico. Afirma haber descubierto el significado profundo de «flor y canto», expresión náhuatl del arte y el símbolo, para acercarse, desde *tlaltícpac,* a la realidad de *Topan, Mictlan,* «lo que está sobre nosotros y la región de los dioses y de los muertos». Cuatro líneas dan testimonio de su descubrimiento:

Por fin lo comprende mi corazón:
escucho un canto,
contemplo una flor,
¡Ojalá no se marchiten!
(Romances de los Señores)

El corazón que ha comprendido al fin cuál ha de ser su camino, desea entonces hallar cantos y flores que no se marchiten. Su corazón habrá de encontrar flores y cantos con vida y raíz:

No acabarán mis flores,
no cesarán mis cantos.
Yo, cantor, los elevo,
se reparten, se esparcen.

Aun cuando las flores
se marchitan y amarillecen,
serán llevadas allá,
al interior de la casa
del ave de plumas de oro.
(Cantares mexicanos)

El rostro y el corazón del hombre en *tlaltícpac* está cerca y lejos del supremo Dador de la vida. Como noche y viento que es para el hombre, permanece oculto e inalcanzable. El pensamiento de Nezahualcóyotl ahondando en el misterio, señala esta imposibilidad de acercarse a él:

Sólo allá en el interior del cielo
Tú inventas tu palabra,
¡Dador de la vida!
¿Qué determinarás?
¿Tendrás fastidio aquí?
¿Ocultarás tu fama y tu gloria en *tlaltícpac*?
¿Qué determinarás?
Nadie puede ser amigo
del Dador de la vida...
¿A dónde pues iremos...?
Enderezáos, que todos
tendremos que ir al lugar del misterio...
(Cantares mexicanos)

Mas a pesar de haber afirmado que «nadie puede decirse o ser amigo del Dador de la vida», Nezahualcóyotl continuó su búsqueda. Muchas son las flores y los cantos de sus textos acerca de la divinidad. El siguiente es expresión de preguntas sobre la realidad y raíz de quien en sí mismo inventa su palabra:

¿Eres tú verdadero (tienes raíz)?
Sólo quien todas las cosas domina,
el Dador de la vida.
¿Es esto verdad?
¿Acaso no lo es, como dicen?
¡Que nuestros corazones
no tengan tormento!

Todo lo que es verdadero,
(lo que tiene raíz),
dicen que no es verdadero
(que no tiene raíz).
El Dador de la vida
sólo se muestra arbitrario.

¡Que nuestros corazones
no tengan tormento!
Porque él es el Dador de la vida.
(Romances de los Señores)

Por encima de las dudas y del misterio que circunda al Dador de la vida, es menester aceptar su realidad. Esto es lo único que de hecho da tranquilidad y raíz al corazón. Tal parece ser la conclusión a que llegó Nezahualcóyotl en su esfuerzo por acercarse al misterio. Si el supremo Dios Dual es arbitrario e incomprensible, es también el Dador de la vida. Los rostros humanos deben aceptar el misterio; deben invocarlo y alabarlo. Así se puede vivir en *tlaltícpac.* El siguiente texto de Nezahualcóyotl aparece, desde este punto de vista, como la síntesis final de su pensamiento:

> No en parte alguna puede estar la casa del inventor de sí mismo.
> Dios, el señor nuestro, por todas partes es invocado,
> por todas partes es también venerado.
> Se busca su gloria, su fama en la tierra.
> Él es quien inventa las cosas,
> él es quien se inventa a sí mismo: Dios.
> Por todas partes es invocado,
> por todas partes es también venerado.
> Se busca su gloria, su fama en la tierra.
>
> Nadie puede aquí,
> nadie puede ser amigo
> del Dador de la vida;
> sólo es invocado,
> a su lado,
> junto a él,
> se puede vivir en la tierra.
>
> El que lo encuentra,
> tan sólo sabe bien esto: él es invocado,
> a su lado, junto a él,
> se puede vivir en la tierra...
>
> *(Romances de los Señores)*

Nadie puede ser amigo del Dador de la vida, nadie puede estar acaso a su lado en la tierra, pero al mismo tiempo es destino humano buscarlo, como quien entre las flores va en pos de alguien. El que lo invoca, el que lo busca, podrá vivir en la tierra. Podrá incluso decir que se encuentra a su lado, junto a él, precisamente porque él es «Dueño de la cercanía y la proximidad». El pensamiento lleva probablemene a la duda: «¿eres tú verdadero, tienes raíz?». Porque, «todo lo que es verdadero, dicen que no es verdadero...».

La imposibilidad de comprender la raíz del que sólo se muestra arbitrario, hace sufrir al corazón. Invocarlo, en cambio, parece ya haberlo encontrado, da descanso y hace posible existir en *tlaltícpac.* Persuadido Nezahualcóyotl de que no acabarán sus flores y sus cantos, confía y reposa en esta postrera conclusión: el Dador de la vida nos embriaga aquí en la tierra y nosotros lo seguimos buscando, «como si entre las flores buscáramos a alguien».

Los textos citados, composiciones suyas, las de los otros sabios anónimos expuestas antes y las que se conservan en los manuscritos existentes son evidencia de que hubo en el México prehispánico quienes se plantearon preguntas acerca del destino del hombre en la tierra y el más allá, el misterio de la divinidad y la posibilidad de decir palabras verdaderas. En su pensamiento afloró así una forma de discurrir filosófico.

BIBLIOGRAFIA

Anders, F. y Marten, J. (1988), *Schrift und Buch in Alten Mexico,* Akademische Druk- and Verlanganstalt, Graz.

Caso, A. (1983), *El Pueblo del Sol,* FCE, México.

Garibay, A. M. (1953-1954), *Historia de la literatura náhuatl,* Porrúa, México, 2 vols.

Garibay, A. M. (1963-1968), *Poesía náhuatl* I, II, III, *Romances de los señores de la Nueva España y Cantares mexicanos,* UNAM, México.

León-Portilla, M. (1986), *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes,* UNAM, México, 8.ª ed.

León-Portilla, M. (1984), *Trece poetas del mundo azteca,* UNAM, México, 6.ª ed.

León-Portilla, M. (1987), *Toltecáyotl, aspectos de la cultura náhuatl,* FCE, México.

Soustelle, J. (1940), *La pensée cosmologique des anciens mexicains,* Hermann et Cie., Paris.

Zantwijk, van, y Rudolf, A. M. (1957), «Aztec hymns as the expression of the Mexican philosophy of life»: *Internationales Archiv für Etnographie* (Leiden), XLVIII/*1*, 67-118.

Zantwijk, van *et al.* (eds.) (1990), *Mesoamerican dualism,* Faculteit Sociale Wetenschappen, Utrecht.

EL PENSAMIENTO MAYA

Mercedes de la Garza

Para los mayas, como para muchos otros pueblos antiguos, la vivencia del mundo circundante, que imaginan poblado de fuerzas misteriosas y sobrehumanas, es generalmente una experiencia religiosa, por lo que la explicación maya del universo (es decir, de todo cuanto existe) adjudica su origen y su existencia, incluyendo al hombre mismo, a poderes sobrenaturales. Así, hablar de pensamiento maya es hablar de religión maya.

Como partes integrantes de una misma realidad, multifacética y temporal, los dioses, el mundo y el hombre son las tres grandes instancias del universo en el pensamiento maya; ellas se conciben como entidades diferenciadas y a la vez interrelacionadas, de tal modo, que no pueden existir las unas sin las otras. Las ideas mayas acerca del universo constituyen una cosmovisión original en la que sólo extrínsecamente caben las clasificaciones lógicas occidentales, pero a la vez no es absolutamente distinta de las cosmovisiones occidentales; hay semejanzas esenciales, como la idea de que el universo tiene una temporalidad ordenada, que encontramos en los filósofos griegos, por ejemplo, y la de una dualidad en el espíritu del hombre entre una parte racional y consciente y otra irracional e inconsciente.

Las ideas de los mayas antiguos sobre el universo están expresadas ante todo en sus vestigios materiales, entre los que destacan grandes ciudades abandonadas con magníficas obras arquitectónicas y escultóricas; sepulturas, y múltiples inscripciones realizadas en piedra, estuco, barro y otros materiales, así como en códices pintados sobre tiras de papel de amate, de los cuales sólo se conservaron tres después de la gran obra destructiva que trajo consigo la conquista española[1].

1. Esos códices, que recibieron el nombre del lugar donde se encuentran hoy, son el *Dresde*, el *París* y el *Madrid*.

Pero también encontramos esas ideas en textos escritos por los propios mayas después de la conquista, en lenguas mayances[2] y caracteres latinos, donde copiaron antiguos códices y recogieron la tradición oral de sus antepasados, así como los acontecimientos contemporáneos que les parecieron importantes para ser registrados. Muchos de ellos fueron escritos con la finalidad de ser leídos en ceremonias clandestinas de la comunidad, organizadas por los sacerdotes y dirigentes mayas para contraponerse a la evangelización. Los libros contienen principalmente los mitos, las profecías, los ritos y la historia de los mayas prehispánicos, por lo que son la llave para acercarnos al complejo y misterioso mundo de los símbolos plasmados en las obras plásticas y de la semidescifrada escritura jeroglífica.

Los mitos, como es de todos sabido, son narraciones simbólicas que expresan las ideas de sus creadores acerca de grandes interrogantes universales, como ¿qué es el mundo? ¿qué es el hombre? ¿qué es la palabra? ¿qué es lo sagrado? Surgen como respuesta a las mismas inquietudes básicas que llevaron a otros a crear lo que llamaron «filosofía»; por ello son una forma de pensamiento y no mera emotividad imaginativa. Los mitos son, para el pueblo que los crea, «la verdad» sobre el universo, aunque sea una verdad revelada por los dioses, y constituyen la guía que da sentido a la comunidad.

Por lo anterior, desde los libros indígenas coloniales y las grandes obras plásticas prehispánicas, iluminadas por ellos, nos acercaremos aquí al pensamiento religioso de los antiguos mayas, que estaba vivo y fuerte a la llegada de los españoles, como lo expresan, precisamente, esos textos que los mayas escribieron después de la conquista y esas ceremonias religiosas clandestinas en las que se leían, para contraponerse al nuevo pensamiento religioso que impusieron los conquistadores.

Y gracias a aquellos sabios mayas que crearon la resistencia indígena en la Colonia, y a los que la continuaron a través de múltiples rebeliones (entre las que destaca la guerra de castas de fines del siglo XIX y principios del XX), ese mismo pensamiento, con los cambios lógicos (más de forma que de fondo) que resultaron de la «conquista espiritual» y de su propio devenir histórico, está aún vivo en la mayoría de las comunidades mayances, constituyendo una concepción del mundo y de la vida *sui generis* que de algún modo da sentido e identidad a los marginados grupos, quienes a veces no comparten ni siquiera la lengua oficial del país al que pertenecen.

I. ESTRUCTURA DEL UNIVERSO: COSMOLOGIA

Los mayas pensaron al cosmos como una estructura geométrica de planos horizontales superpuestos. Hay tres grandes ámbitos: el cielo, la tie-

2. Los grupos mayances, que habitan el sur de México, Belice, Guatemala, parte de Honduras y parte de El Salvador (un área de 400.000 km²), hablaban, y hablan hasta hoy, alrededor de 28 lenguas (no dialectos), cada una con una gramática estructurada, entre las que se encuentran: maya yucateco, chontal, lacandón, chol, tzeltal, tzotzil, tojolabal, mopán, chortí, pokomchí, kekchí, zutuhil, cakchiquel y quiché.

rra y el inframundo. El cielo está dividido en trece estratos, quizá formando una pirámide escalonada, ya que hay suficientes datos para afirmar que muchos de los basamentos piramidales que sostienen a los templos mayas son representaciones del cielo; éste se identifica también con las montañas sagradas donde habitan los dioses y los antepasados deificados (idea que se ha conservado hasta hoy), pues se conciben formadas por distintos niveles que están unidos por una gran escalera central.

La tierra, habitación de los hombres vivos, es una plancha plana cuadrangular, y el inframundo, una región dividida en nueve estratos, quizá como pirámide invertida. También hay basamentos piramidales que parecen ser imágenes del inframundo, ya que tienen nueve pisos y en su interior, en el nivel más bajo, sepulturas; el mejor ejemplo es el Templo de las Inscripciones de la ciudad de Palenque, Chiapas.

Los tres espacios cósmicos, a su vez, se dividen horizontalmente en cuatro sectores o «rumbos», que coinciden más o menos con los puntos cardinales; cada uno de esos sectores tiene un color asociado: blanco para el norte, amarillo para el sur, negro para el poniente y rojo para el oriente. El sector negro del inframundo es el acceso a la región más baja, donde residen los dioses de la enfermedad y la muerte, acompañados de los espíritus de la mayoría de los hombres muertos, es decir, de los que no tuvieron una muerte sagrada (ocasionada por agua, guerra, sacrificio o parto).

El cuatro o la cuadruplicidad que a nivel universal tiene un rico simbolismo, pues además de su relación con los puntos cardinales, está asociado a las fases de la Luna, las cuatro estaciones, los cuatro momentos principales del día y las cuatro edades de la vida humana, fue esencial en el pensamiento religioso maya (Sotelo, 1988, 58-76). Asociados a los cuatro sectores de cada nivel cósmico, y compartiendo los colores, hay muchos dioses, que se conciben como uno y cuatro simultáneamente, y otros importantes símbolos cosmológicos, entre los que destacan los del nivel terrestre: en cada rumbo se levantan cuatro ceibas[3] que simbolizan «árboles de la vida» y sostenes del cielo, sobre las cuales se posan pájaros sagrados. Hay también cuatro abejas, pedernales, pavos, flores, frijoles y maíz, de los colores de los rumbos. Tal vez esos colores deriven precisamente del maíz, planta sagrada por excelencia de los mayas, pues hay blanco, negro, rojo y amarillo.

La pirámide celeste es sostenida también desde la tierra por cuatro dioses antropozoomorfos que los mayas yucatecos llamaron Bacabes; los animales vinculados a estos dioses son la tortuga, el caracol, la araña y la zarigüeya o tlacuache.

Y en el centro del cosmos, fungiendo como *axis mundi,* se encuentra la «ceiba madre», de color verde; sus raíces se internan en el inframundo, su tronco se eleva sobre la tierra y su fronda penetra en los cielos. La

3. *Ceiba pentandra,* árbol muy común en la zona maya, llamado también pochote y *yaxché.* Tiene un solo tronco muy recto de hasta 40 m. de alto, copa redondeada con ramas horizontales, flores amarillas o doradas y frutos cubiertos de algodón.

ceiba verde comunica así los tres grandes planos, y sirve como camino sagrado por el que transitan los dioses y los espíritus de los chamanes, los cuales pueden abandonar voluntariamente su cuerpo durante la vida.

En esta estructura cósmica, habitación de todos los seres, se manifiestan las fuerzas sagradas en imágenes diversas, que pueblan los tres niveles y existen en perpetuo movimiento.

II. LOS DIOSES

En el pensamiento maya, los dioses son los seres principales del cosmos, aunque su existencia depende del hombre. Se conciben como entidades intangibles e invisibles, pero materiales, ya que nacen, se alimentan de materialidades sutiles, como los aromas, los sabores, el humo y el espíritu de hombres y animales que reside en la sangre; y además, nacen, tienen hijos y pueden morir[4].

La religión maya no fue idolátrica, como afirmaron los cronistas españoles del siglo XVI; las múltiples imágenes de los dioses son representaciones simbólicas de las entidades divinas invisibles que encarnaban en esos objetos sagrados durante los ritos para recibir las ofrendas de los hombres y los abandonaban al terminar éstos, para manifestarse en otros seres del cosmos, como los astros, las fuerzas naturales, algunos animales y algunas plantas. Así, estos seres pueden considerarse como epifanías o símbolos de los dioses.

En el ámbito de la simbología religiosa maya se dan varios niveles o grados. Primeramente los símbolos son objetos del mundo natural con características peculiares extraordinarias, las cuales se consideran como signos de poder o sacralidad. Estos objetos son, así, «encarnaciones» de lo sagrado o «lo otro» no manifiesto; por ello, más que símbolos podemos llamarlos hierofanías, como diría Eliade (1972, *passim*). Un segundo nivel se da cuando estos «objetos simbólicos» se asocian con otros, que tienen alguna semejanza con ellos, y los representan. Dichos objetos son, así, símbolos de otros símbolos. En el tercer nivel, los objetos simbólicos o hierofanías se emplean como imágenes plásticas o verbales, adquiriendo nuevas características, alterándose, complicándose o simplificándose; son «representaciones simbólicas». Y un cuarto nivel sería aquel en el que estas representaciones simbólicas se formalizan o esquematizan, dando lugar a «abstracciones simbólicas».

Como ejemplo de este proceso, tenemos a la deidad más venerada entre los mayas, el dios del agua: lo sagrado se encarna en el agua; el agua se simboliza, entre otras cosas, con la serpiente y con el jade; estos

4. Desde la Epoca Clásica (300-900 d.C.), encontramos referencias al nacimiento de los dioses, que se registra en inscripciones jeroglíficas, por ejemplo, en templos de Palenque, Chiapas, aparecen las fechas del nacimiento de tres dioses: GI, la Serpiente emplumada, GII, el dios K, de la vegetación, la sangre y los linajes ilustres y GIII, el Sol (Berlín, 1963). Y en los *Libros de Chilam Balam* de los mayas yucatecos se habla del peligro de muerte de los dioses, si no se les alimenta.

dos seres naturales son, entonces, objetos simbólicos o hierofanías del agua; el animal y la piedra son portadores de la sacralidad que el agua a su vez encarna, y se emplean como imágenes en los mitos o se representan en las artes plásticas, estilizados a tal grado, que llegan a ser formas abstractas; así, la serpiente puede aparecer como una cruz o una greca, y el jade como un círculo.

Entre las representaciones simbólicas de los dioses mayas destacan las antropomorfas, que son generalmente antropozoomorfas, es decir, tienen algunos rasgos animales, o antropozoofitomorfas, con rasgos animales y vegetales añadidos a la figura humana; en el caso del agua, es una figura humana que puede ser masculina o femenina, con larga nariz sobre la que hay una voluta, ojos de serpiente y colmillos; a veces la cara antropozoomorfa se une a un cuerpo serpentino. Al dios del agua en sus diversas representaciones los mayas yucatecos le llamaron Chaac, que corresponde al dios B de los códices[5].

La mayoría de los dioses mayas son entidades primeramente manifestadas en fuerzas de la naturaleza: seres astrales, como el Sol, la Luna, Venus, Marte o la propia Vía Láctea; fenómenos meteorológicos y geológicos, como la lluvia, el relámpago, los terremotos; espacios cósmicos, como el cielo, la tierra y el inframundo. En esta categoría estarían las plantas sagradas, que no son símbolos de fuerzas naturales, como lo son los animales, sino encarnaciones de energías sagradas invisibles; esas plantas son las que dan al hombre el sustento básico (el maíz) y los poderes sobrenaturales como la capacidad de «ver» o conocer lo oculto y el futuro (que existe simultáneamente al presente y al pasado), así como de hacer externo el espíritu para ocupar cuerpos de animales, cometas o rayos, y transportarse a otros ámbitos de la realidad inaccesibles en el estado normal de conciencia (plantas psicoactivas) (Garza, 1990).

Después estarían los animales sagrados que simbolizan energías creadoras, astros, fuerzas naturales o espacios cósmicos, como el tapir, la serpiente, el pizote y el jabalí, que representan a las deidades creadoras; la guacamaya y el venado, manifestaciones del Sol diurno; el jaguar, encarnación del cielo estrellado y del Sol nocturno en su paso por el inframundo; la serpiente, la iguana y el quetzal que simbolizan el cielo; el cocodrilo, epifanía de la tierra y el inframundo; el mono que encarna a las estrellas. Y finalmente están los símbolos fantásticos de esas energías sagradas, que aparecen en el arte plástico y en los mitos, como el dragón, las representaciones antropozoofitomórficas, la cruz, el círculo, el *guilloche,* los mascarones, la banda astral y otros muchos, además de los glifos nominales de los dioses en la escritura.

No se puede hacer propiamente una clasificación de dioses según los niveles cósmicos, pues muchos de ellos transitan por los tres ámbitos, pero hay deidades que representan precisamente esos niveles.

5. Schellhas (1904) asignó a los dioses representados en los códices mayas una letra del alfabeto, identificándolos después con los mencionados en las fuentes escritas coloniales.

El cielo está regido por un dios que es uno y múltiple a la vez: Oxlahuntikú, «Trece deidad», que parece identificarse con Hunab Ku, «Dios Uno»:

> Ésta es la memoria de cómo vino Hunab Ku, Deidad-única, Oxlahun Tiku, Trece-deidad, deidad inmensa... a decir su palabra a los Ah Kines, Sacerdotes-del-culto-solar... (Libro, 1985).

Hunab Ku es un dios creador y «ocioso», es decir, que después de la creación se retiró al estrato más alto del cielo y no estableció ningún contacto con los hombres (Eliade, 1965; Sotelo, 1988, 25). Así, no recibía culto, por lo que no se hacían imágenes suyas. Como todos los dioses ociosos dejó a un hijo suyo para proteger a los hombres; ese hijo es Itzam Na, «el Dragón», la deidad suprema del panteón maya, que en los mitos cosmogónicos yucatecos, donde es la principal deidad creadora, se denomina Canhel, que también significa Dragón.

Itzam Na y Canhel fueron los nombres mayas yucatecos del símbolo por excelencia de la religión mesoamericana, que aparece en el área maya desde el período Preclásico tardío (300 a.C. - 300 d.C.): la serpiente emplumada[6]. Esta imagen sagrada combina un ser terrenal, ctónico, femenino y fálico, por tanto, símbolo de la fertilidad de la tierra: la serpiente, con un ser celeste, espiritual y acuático (las plumas representan lluvia), símbolo de los poderes generadores del cielo: el ave. La serpiente emplumada encarna, por tanto, el poder fecundante, engendrador, del cielo; la energía vital del cosmos, que infunde el aliento a todos los otros seres, empezando por los mismos dioses: la tierra, el sol, el agua, el relámpago, el aire.

La serpiente natural que simbolizó la energía vital celeste entre los mayas fue la cascabel de dorso de rombos, llamada Cascabel tropical, *Crotalus durissus durissus* o *durissus terrificus,* cuyo nombre maya es Ahau Can, «Serpiente Señor» y Tzab Can, «Serpiente Cascabel». En el diseño del dorso de esta serpiente está su aspecto femenino, ya que el rombo simboliza la vagina, y en su forma fálica, su aspecto masculino; el ruido que produce al hacer sonar sus cascabeles es muy semejante al de la lluvia. También es símbolo de iniciación religiosa y de inmortalidad, por su cambio de piel, que se interpreta como renacer de sí misma. Además de estos significados vitales, la Ahau Can provoca la muerte con su potente veneno neurotóxico y hemotóxico. Así, es símbolo tanto de la vida, expresada en el poder fecundante, como de la muerte; de lo masculino y de lo femenino, y, al adquirir plumas (agua celeste), del cielo y de la tierra. Representa, en síntesis, la armonía de contrarios cósmicos que mueve al universo entero.

6. Más tarde aparece en el ámbito náhuatl, con el nombre de Quetzalcóatl, «Serpiente quetzal». Y cuando esta deidad náhuatl se empezó a venerar entre los mayas de Yucatán, después del año 1000 d.C., a causa de la ocupación nahua de la región, le llamaron Kukulcán.

La serpiente emplumada tiene diversas imágenes en el arte plástico: el dragón, mezcla de serpiente, lagarto, ave y venado, que a veces es bicéfalo (las dos cabezas simbolizan la conjunción de contrarios); el dragón puede tener cuerpo de banda con signos astrales (representación de la vía láctea), que se une a una cabeza estilizada de serpiente o a un gran mascarón semidescarnado con símbolos acuáticos (cuentas de jade, gotas de agua o volutas) y un símbolo sobre la cabeza formado por una concha (origen e inframundo), una espina de autosacrificio y el glifo del cielo que es una cruz de san Andrés; el mascarón puede aparecer también sin la banda astral (fig. 1). Otras formas de representación del poder fecundante del cielo, que también podemos considerar dragones, son la serpiente alada, la serpiente emplumada con una sola cabeza y crótalos en la cola, y la serpiente emplumada bicéfala (fig. 2). Asimismo, simboliza el cielo el pájaro-serpiente (con cuerpo de pájaro, rasgos serpentinos en la cara y cabeza de serpiente sobre el ala). Todas estas formas simbólicas parecen corresponder a Itzam Ná, «el Dragón».

Los dioses mayas pueden ser uno y muchos simultáneamente; así, el dragón es uno y cuatro, que se ubican en los cuatro ámbitos del espacio celeste, participando de los colores de éstos, y generan la fertilidad[7].

En su aspecto antropomorfo (dios D), Itzam Ná se representa como un anciano con rasgos serpentinos en el rostro, como un colmillo enrollado en la comisura de la boca. En las fuentes escritas se dice que fue también héroe cultural, pues inventó la agricultura, la escritura, la medicina y la cronología. Tiene un aspecto femenino, la diosa Ixchebel Yax (diosa O), señora del tejido y la pintura con la que se coloreó el mundo, que se representa como una vieja con rasgos serpentinos y garras, portando una serpiente anudada sobre su cabeza y un rollo de algodón; a veces acompaña al dragón (fig. 3).

Entre los quichés hubo una deidad triple, el Corazón del Cielo, llamada Huracán, «Una pierna» (alusión al rayo), que representó la lluvia y la fertilidad; esta deidad se identifica con Gucumatz, «Serpiente quetzal», el dios creador, y parece ser la versión quiché de Canhel (Popol Vuh, 1968).

La tierra es una deidad esencialmente femenina, simbolizada por un cocodrilo o largarto que flota en el agua y sobre cuyo lomo crece la vegetación. Se representa también como un gran mascarón descarnado, ya que el inframundo, región de la muerte, es el interior de su vientre, y con hojas y flores sobre su cabeza, así como símbolos de agua (fig. 4). También la encontramos en los códices como una serpiente erecta, cuya cola rodea al dios de la muerte, que simboliza el inframundo, y de cuyas fauces abiertas hacia arriba surge el sol. La deidad de la tierra se llamó Itzam Cab Ain, «Brujo-del-agua-tierra-cocodrilo» o Chac Mumul Ain, «Gran cocodrilo lodoso», y en los mitos cosmogónicos se menciona, ense-

7. Esta idea ha sobrevivido hasta hoy en algunos grupos; los mayas chortís de Honduras llaman a los dragones celestes Chicchanes, que fue uno de los nombres del dragón en la época prehispánica.

guida de la reordenación del mundo, la cópula o hierogamia de una deidad celeste y el cocodrilo terrestre, lo que da lugar al «despertar de la tierra»:

> Uuc-cheknal vino de la Séptima capa del cielo. Cuando bajó, pisó las espaldas de Itzam-cab-Aim... el así llamado. Bajó mientras se limpiaban la tierra y el cielo (Libro, 1985, 89).

El inframundo es regido por un dios que es uno y nueve: Bolontikú, «Nueve deidad». En el simbolismo animal, esta región es el interior del vientre del monstruo terrestre, en el que se encuentran los gérmenes de nueva vida, como semillas, piedras preciosas y agua.

Otros dioses del nivel infraterrestre, que residen en el estrato más bajo, llamado Mitnal o Xibalbá, son los que simbolizan las energías, también sagradas, aunque negativas, de enfermedad y muerte; por eso van ahí, tras la muerte, los espíritus de la mayoría de los hombres. Esos dioses son Ah Puch, «El descarnado» o Kisin, «El hediondo», para los mayas yucatecos (dios A), así como Hun Camé, «Uno Muerte» y Vucub Camé, «Siete Muerte», entre los quichés. Los dioses de la muerte se representan como esqueletos humanos o como cuerpos, también humanos, en estado de corrupción y expeliendo gases (fig. 5).

Una de las deidades principales, que pertenece a los tres niveles porque transita por ellos, es el Sol, Kinich Ahau o «Señor del ojo solar» (dios G); simboliza el día, el orden, la luz y el bien cuando recorre el cielo, y las fuerzas de la muerte, la irracionalidad y el mal cuando penetra en el inframundo (durante la noche). Sus epifanías animales, que entran en contacto con los hombres, son la guacamaya (Kinich Kakmoo, «Guacamaya de fuego del rostro solar») y el venado para el sol diurno, y el jaguar para el sol nocturno. Estos animales aparecen estilizados en las artes plásticas, a la vez que el glifo Sol, *Kin,* es una flor de cuatro pétalos. Así el sol tiene manifestaciones o símbolos animales y vegetales; pero tiene también una representación antropomorfa: cara humana con ojos cuadrangulares y estrábicos, y diente limado asomando entre los labios o lengua salida (fig. 6); el cuerpo de una serpiente forma un 8 sobre su frente o surge en forma de colmillo de las comisuras de su boca. Su compañera es la luna, llamada Ixchel (diosa I), diosa de los partos, la procreación y la medicina; se relaciona con el agua, como todas las diosas madres, por lo que se la veneraba en sitios acuáticos, como la isla de Cozumel y la cueva de Bolonchén. Entre los mayas actuales se conservan varios mitos sobre las relaciones eróticas del sol y la luna (Thompson, 1975).

Entre los quichés, el sol es Hunahpú y la luna Ixbalanqué (éste puede ser también sol nocturno). En el *Popol Vuh* se relata su origen a través de un mito iniciático que forma parte de la cosmogonía: los personajes son dos semidioses gemelos que bajan al inframundo a jugar a la pelota con los dioses de la muerte, los derrotan, mueren y renacen varias veces

de distintas maneras, y suben finalmente al cielo transformados en los astros. Al recibir la primera ofrenda de sangre e incienso de los hombres, es decir, el alimento sagrado, inician su movimiento dando origen al tiempo.

El juego de pelota fue uno de los más importantes símbolos mesoamericanos de la pugna de contrarios cósmicos; en el mito que hemos mencionado representa el enfrentamiento de las fuerzas luminosas y vitales del cielo contra las energías oscuras y de muerte del inframundo. En otros contextos fundamentalmente simboliza la pugna de los astros en el cielo, que hace posible su movimiento; por ejemplo en la mitología náhuatl, aparece como símbolo de la lucha del astro de la luz, el día, lo masculino y el bien, contra el de la oscuridad, la noche, lo femenino y el mal; es decir, del sol (Huitzilopochtli) contra la luna (Coyolxauhqui), a la cual decapita y descuartiza en el campo del juego de pelota.

El dios del agua, Chaac o dios B, del que hablamos antes, es también una deidad de los tres niveles, pues los mayas pensaban que el agua de ríos, lagos y mares subía en forma de vapor al cielo, formaba las nubes y luego caía hacia la tierra y el inframundo (los cenotes de la península de Yucatán son depósitos infraterrestres de agua). En los códices se representa surgiendo de las fauces de la serpiente terrestre y también cayendo desde las fauces del dragón celeste (fig. 7).

Una deidad muy importante, sobre todo en el período Clásico, fue Bolon Dz'acab, «Nueve generaciones» (dios K), deidad del maíz[8], de la sangre generacional, o sea, de los linajes ilustres y de la sangre ofrecida en autosacrificio. Como dios relacionado con los antepasados, se asocia con el inframundo, por ello lleva el número 9 en su nombre. Es un dios serpentino, ya que la serpiente también simbolizó sangre, por ser energía vital. Su representación antropomorfa es una figura con la nariz bifurcada en forma de hojas; puede también portar hojas, flamas o humo surgiendo de un glifo *Nen,* espejo, que constituye su frente; tiene ojo y colmillos serpentinos, y una pierna convertida en serpiente (fig. 8). A veces la cabeza de este dios, como la de Chaac, se une a un cuerpo de serpiente.

Hay muchas deidades más en la religión maya, pero las principales son las que hemos destacado, que se relacionan con la fertilidad de la naturaleza (como es propio de un pueblo esencialmente agricultor), con la vida y la muerte, así como con los linajes ilustres, que tenían en sus manos el destino de la comunidad.

III. LOS DIOSES Y EL TIEMPO

Una característica esencial de los dioses mayas es que son polivalentes, de acuerdo con la temporalidad. Así como pueden ser uno y varios a la vez, masculinos y femeninos, también son positivos y negativos, fuentes

8. En los códices hay un dios del maíz, el dios E, que se representa como un hombre joven con una mazorca en la cabeza o entre hojas de maíz, pero el dios K parece también simbolizar el maíz.

de vida y de muerte. Es decir, los dioses despliegan influencias diversas sobre el mundo y los hombres, que cambian según el paso del tiempo. Pero esa polivalencia no es caótica, pues como la temporalidad es cíclica y regular, cada espacio y cada ser tienen funciones bien definidas.

Para los mayas, el universo es una realidad múltiple y dinámica, plena de hierofanías; semejaría un caleidoscopio, pues los variados seres relacionados entre sí, como los pequeños cristales de colores, generan diversas formas y cualidades con el movimiento; pero el movimiento es un devenir ordenado, tiene un *logos* inalterable susceptible de ser conocido, comprendido y manejado por el hombre. Y precisamente para conocer las influencias cambiantes de los dioses que se mueven y manifiestan en el cosmos, y poder modificarlas, los mayas desarrollaron notables conocimientos astronómicos y matemáticos, así como una extraordinaria cronología.

Entre esos conocimientos podemos mencionar la medición del ciclo solar, con un error de 17.28 segundos, en relación con el año trópico, y la invención del uso del cero y el valor posicional de los signos, que permiten cualquier cálculo matemático. Asimismo, la creación de un complejo y preciso sistema calendárico, constituido por varios calendarios sincronizados, que incluye una «fecha era»: 13.0.0.0.0, 4 *Ahau* 8 *Cumhú;* esta fecha corresponde en nuestro sistema de fechar al 12 de agosto de 3113 a.C., y gracias a ella, lograron, por ejemplo, fijar con absoluta precisión un día situado 400 millones de años hacia el pasado[9].

El tiempo es concebido en el pensamiento maya como el dinamismo intrínseco del espacio y de todos los seres que lo habitan, no es un concepto abstracto; por ello, lo representaron como «cargas» que deidades con forma humana llevan sobre sus espaldas, sostenidas por un mecapal[10]; dichas deidades se desplazan en los distintos sectores del universo hasta el fin de cada período, para entregar sus cargas a las deidades que las han de suceder; por ejemplo, el dios del número 1 carga al mes *Pop* durante un día, y al finalizar éste, transfiere su carga al dios del número 2. Así, muchos «cargadores del tiempo» se mueven simultáneamente, portando los días *(kines),* los meses *(uinales),* los años *(tunes),* los períodos de veinte años *(katunes),* los de 400 años *(baktunes)* y varios otros, multiplicando en adelante por 20 (ya que la numeración era vigesimal), hasta el *alautún* o período de 64 millones de años. El movimiento de todas estas deidades-tiempo, a través de los distintos sectores del universo, constituye la temporalidad cíclica del cosmos.

Los conocimientos matemáticos, astronómicos y cronológicos de los mayas pueden ser considerados como una «ciencia objetiva», según el concepto occidental y convencional de ciencia; pero si consideramos la

9. Ver estos temas en Thompson, 1954, c. IV, 1960 y 1972; Morley, 1968; Calderón, 1966; Aveni, 1980.

10. Banda que se apoya en la frente y sostiene una carga sobre la espalda. La usaron y la usan aún los indígenas mesoamericanos.

actitud y las finalidades de los «científicos», esos conocimientos se inscriben en el campo de la religión, ya que, en tanto que los astros y el propio devenir se consideran energías divinas, conocerlos es un modo de vincularse con los dioses, y esa actividad fue realizada con la principal finalidad de proteger y facilitar la vida del hombre. La ciencia maya fue una forma de manejar el destino de los hombres, determinado por los dioses, y de cambiarlo de algún modo, ya que, debido al carácter cíclico de la temporalidad, las influencias de los dioses se repiten, por lo que conociendo lo que ocurrió se puede saber lo que ocurrirá. Los mayas se afanaron por conocer y sistematizar el devenir para anticipar el futuro, con base en el pasado, y poder propiciar las buenas influencias que se generan en cada lapso, así como conjurar las malas, a través del ritual. Por eso las profecías fueron esenciales en la vida maya.

Éste fue también el fundamento de la historiografía, que los mayas desarrollaron desde el período Clásico (300 d.C. - 900 d.C.), pues el devenir humano responde para ellos a las mismas leyes que el devenir cósmico: las cambiantes influencias de los dioses que rigen los lapsos determinan la historia humana, por lo que migraciones, conquistas y otros acontecimientos se repetirán al retornar los distintos períodos, si el hombre no los modifica mediante su intervención activa en el proceso. La historiografía, así, no tenía sólo la finalidad de recordar el pasado y de consolidar el poder de los linajes gobernantes, sino también de modificar el futuro, con base en el conocimiento del pasado. Por esa creencia de que el hombre puede con su acción alterar el destino, podemos decir que los mayas tuvieron una peculiar idea de libertad, entendida como conciencia activa del destino (Garza, 1975).

IV. ORIGEN DEL MUNDO Y DEL HOMBRE: COSMOGONIA

La unidad indivisible que constituyen dioses, mundo y hombre en el pensamiento maya se manifiesta principalmente en los mitos de origen. La cosmogonía maya pertenece al grupo de aquellas que consideran que el cosmos es resultado de una sucesión constante de creaciones y destrucciones, orden y caos, muerte y renacimiento, como la cosmogonía del hinduísmo, por ejemplo. Ello se debe a que el proceso de ordenamiento del cosmos se produce bajo las leyes de la temporalidad cíclica.

Ya que el mundo se percibe como devenir ordenado, el estado previo es estatismo caótico e indiferenciado, que se simboliza como una materia prima acuática en estado de reposo en la que todo está confundido (Garza, 1987, 15-7). Por eso, la destrucción, que es la vuelta al caos, se da generalmente por medio de diluvios de agua.

En esta idea cosmogónica, no hay un inicio absoluto, *ex nihilo,* y el futuro es una sucesión constante de creaciones y destrucciones, por lo que podemos decir que el universo se concibe como infinito.

La cosmogonía maya, como la náhuatl (y tal vez todas las mesoamericanas), tiene como eje la creación del hombre, el cual pasa por varias

etapas de formación y destrucción, pero no como un ciclo cerrado que vuelve al punto de partida, sino como un proceso evolutivo en espiral, en el que cada hombre es superior al que le precede, hasta culminar con el ser que es capaz de reconocer a los dioses, es decir, que es consciente. Así se cumple con la finalidad última de la creación: satisfacer la necesidad que tienen los dioses de un ser que los venere y alimente, por lo que el ritual es la actividad alrededor de la cual gira la vida íntegra de los hombres.

El mito cosmogónico más completo se encuentra en el *Popol Vuh,* escrito por los quichés de Chichicastenango, Guatemala, en el siglo XVI. Los cakchiqueles, otro grupo mayance de las tierras altas de Guatemala, dejaron en sus *Anales* una versión sintética del mismo mito, y los mayas de Yucatán, en los *Libros de Chilam Balam*[11], presentan fragmentos de una narración sobre el origen del mundo que coincide en lo esencial con las anteriores. De la época prehispánica sólo contamos con esas versiones, pero en muchos de los grupos mayances actuales de la península de Yucatán, de Guatemala y de Chiapas, como tzotziles, tzeltales, tojolabales y lacandones, pervive el mismo mito cosmogónico, con variantes formales, lo cual corrobora que todos los grupos mayances compartían dichas creencias sobre el origen.

El mito relata cómo los dioses creadores, en el tiempo primordial, asentados sobre el agua e identificados con ella, deciden que surja el mundo para poder situar en él al hombre. Asienta el *Popol Vuh* (1968, 23-4):

> Ésta es la relación de cómo todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; todo inmóvil, callado y vacía la extensión del cielo... Sólo el Creador, el Formador, Tepeu, Gucumatz, los Progenitores, estaban en el agua rodeados de claridad... Entonces se manifestó con claridad mientras meditaban, que cuando amaneciera debía aparecer el hombre. Entonces dispusieron la creación y crecimiento de los árboles y los bejucos y el nacimiento de la vida y la creación del hombre... el que produzca el alimento y el sustento.

Después del surgimiento de la tierra, la vegetación y los animales, por medio de la palabra, que aparece aquí como energía creadora, los dioses intentan la creación del hombre. Lo forman primero de barro, pero no logran darle vida, pues el barro es una materia inerte y deleznable; así, esos hombres se deshacen por medio de una lluvia. Después modelan hombres de madera, que hablan y se multiplican, pero no son capaces de reconocer ni venerar a los creadores, por carecer de sangre y humedad (o sea, de espíritu), y son destruidos con un diluvio de resina ardiente.

Así como surgen falsos hombres, aparecen falsos soles, lo que implica renovaciones periódicas de todo el cosmos, en un proceso evolutivo. En

11. Estos libros sagrados, que son alrededor de 18, fueron escritos en distintos pueblos de la península y recibieron el nombre común de *Libros de Chilam Balam,* por un sacerdote famoso así llamado. A cada uno se añade el nombre de poblado: Chumayel, Tizimín, Káua, Maní, etc.

esa época de los hombres de madera hubo un ser llamado «Siete Guacamayo» (la guacamaya es epifanía solar), caracterizado por su soberbia y fatuidad: se vanagloriaba de sus riquezas materiales (plumas y piedras preciosas) y decía ser el sol y la luna. Tiene dos hijos, Zipacná y Cabracán, encarnaciones de fuerzas caóticas, ya que «jugaban a la pelota» con los montes y provocaban terremotos. Todos ellos corresponden a una etapa donde no se ha alcanzado el verdadero orden cósmico, por eso son destruidos por los héroes que serán el sol y la luna verdaderos.

Mientras en el *Popol Vuh* las catástrofes en las que perecen los hombres fallidos son provocadas por diluvios de agua y de resina, en el *Chilam Balam de Chumayel* (que pone más énfasis en las creaciones y destrucciones cósmicas que en los distintos tipos de hombres) se habla sólo de diluvios de agua que siguen a cataclismos en los que la tierra se levanta y el cielo se divide y se derrumba. Según este texto, la destrucción sobreviene cuando los Bolontiku, dioses del inframundo, o sea, de la muerte, roban su principio vital, simbolizado por la serpiente emplumada o dragón (llamado aquí Canhel), a los dioses de los cielos (Oxlahuntiku), lo que ocasiona el cataclismo. La catástrofe que precede a la creación del hombre de maíz se describe así:

> Y fueron cogidos los Trece dioses por los Nueve Dioses. Y llovió fuego y llovió ceniza y cayeron árboles y piedras. Y vino el golpearse los árboles y las piedras unos contra otras. Y fueron cogidos los Trece dioses, y fue rota su cabeza y abofeteado su rostro, y fueron escupidos y se los cargaron a las espaldas. Y fue robada su Serpiente de Vida Canhel con los cascabeles de su cola, y con ella fueron cogidas sus plumas de quetzal... Y entonces, en un solo golpe de agua llegaron las aguas. Y cuando fue robada la Gran Serpiente, se desplomó el firmamento y hundió la tierra (Libro, 1985, 88).

Este texto describe después el reordenamiento del mundo llevado a cabo por los Bacabes, dándonos la imagen cosmológica de los cuatro rumbos con sus ceibas, pájaros y otros seres de colores, alrededor de la gran ceiba verde, eje del universo. En ese nuevo cosmos aparecen los «hombres amarillos», o sea, de maíz.

El *Popol Vuh,* por su parte, después de la desaparición del falso sol, relata la creación del hombre verdadero: reunidos de nuevo en consejo, los dioses encuentran finalmente una materia adecuada para hacer al hombre que necesitan: el maíz, y forman cuatro hombres amasando el grano con sangre de tapir (la diosa madre) y de serpiente (la energía fecundante del cosmos). El hombre de maíz sí reconoce a los creadores y también es consciente de la finalidad de su existencia. Esta conciencia se debe a que es cualitativamente distinto de los anteriores porque está hecho de sustancias sagradas, tanto vegetales como animales.

Al tiempo que se crea al hombre de maíz, surgen del inframundo, vencedores de la muerte, el sol y la luna verdaderos, como el momento final de la obra de creación del mundo. Pero los astros se quedan fijos

en el cielo y sólo comienzan su movimiento, y con ello la temporalidad, cuando ha aparecido el hombre consciente, se ha multiplicado y es ya capaz de rendirle veneración. El inicio del movimiento del sol se asocia con el inicio de la civilización, ya que antes de su salida, los hombre primigenios, organizados en tribus, descubren el fuego y llevan una vida nómada en los bosques, cargando a sus dioses y esperando angustiosamente la salida del sol. Finalmente, la estrella del alba, Nohok Ek (Venus), en forma de una gran serpiente, aparece portando al sol sobre su dorso, y cuando éste se posa en el cielo, los hombre lloran de alegría, cantan los pájaros, rugen los pumas y los jaguares, se alegran todos los seres de la tierra:

> En seguida salió el sol. Alegráronse los animales chicos y grandes y se levantaron en las vegas de los ríos, en las barrancas y en la cima de las montañas; todos dirigieron la vista allá donde sale el sol... En seguida se secó la superficie de la tierra a causa del sol. Semejante a un hombre era el sol cuando se manifestó, y su faz ardía cuando secó la superficie de la tierra (Libro, 1985, 122).

Entonces los dioses, que tenían apariencia humana, se convirtieron en piedras, al lado de otros seres sagrados como el puma, el jaguar, la serpiente y «el duende», dice el texto. Ello significa que se empiezan a hacer imágenes de los dioses para rendirles veneración, pues cuando el Sol sale, los hombres ya tenían preparado incienso y otras ofrendas. Pero los dioses revelan entonces cuál ha de ser el principal don de los hombres para mantener la vida de los dioses y del mundo:

> Dadnos a nosotros... los hijos de la hierba y los hijos del campo y también las hembras de los venados y las hembras de las aves. Venid a darnos un poco de vuestra sangre, tened compasión de nosotros (Libro, 1985, 125).

Así se cumple la principal finalidad de la creación del universo: la manutención de los dioses. El hombre tendrá como misión procurar la vida a los dadores de la vida, a través de su propio sacrificio.

Cabe aquí preguntarnos que si los mayas fueron un pueblo esencialmente respetuoso de la naturaleza y de la vida; si para ellos el peor mal era la muerte, ¿cómo explicar entonces que el principal rito de su religión fuera el sacrificio de seres humanos? Las fuentes afirman que matar a un ser humano era el peor delito, castigado con la pena de muerte; incluso matar animales en la cacería era un atentado contra la vida que podía desencadenar la ira de los dioses, por lo que pedían perdón y hacían diversos ritos expiatorios. Dice fray Diego de Landa:

> Tenían por cosa horrenda cualquier derramamiento de sangre, si no era en sus sacrificios (Landa, 1966, 75).

Pero tanto ese horror al derramamiento de sangre como el autosacrificio (extracción voluntaria de la propia sangre) y la muerte ritual se explican por el significado de la sangre: los mayas, como todos los grupos

mesoamericanos, creían que en el corazón y la sangre residía el espíritu, la energía vital, y que de la sangre de los dioses, que mezclada con masa de maíz constituyó su cuerpo, provenían su vida y su conciencia. Por eso, en reciprocidad, el hombre debía alimentar a los dioses con su sangre sagrada para mantenerlos vivos y permitir, de ese modo, la permanencia del mundo. Es decir, esos hombres creían firmemente que si no ofrecían su sangre a los dioses, éstos morirían y el universo se acabaría. La sangre, de origen divino, fue así el lazo de unión sustancial de dioses, hombres y animales.

De este modo, precisamente por el gran valor que los mayas daban a la vida, eran vidas y la propia sangre extraída en autosacrificio el principal alimento de los dioses. Paradójicamente, mataban para evitar la muerte y propiciar la vida. Por eso creían que los hombres muertos en guerra sagrada (para obtener prisioneros para el sacrificio), los sacrificados en los ritos y las mujeres muertas de parto, todos los cuales habían ofrecido su vida para dar vida, gozarían de una vida eterna en el cielo.

Volviendo a la cosmogonía del *Popol Vuh,* en el relato de la creación del hombre de maíz el texto revela aspectos esenciales de la idea maya del hombre, cuando dice que esos cuatro hombres resultaron extraordinarios, gracias a su vista, que significa conocimiento:

> Y como tenían apariencia de hombres, hombres fueron; hablaron, conversaron, vieron y oyeron; anduvieron, agarraban las cosas; eran hombres buenos y hermosos y su figura era figura de varón... Fueron dotados de inteligencia; vieron y al punto se extendió su vista, alcanzaron a ver, alcanzaron a conocer todo lo que hay en el mundo (Popol Vuh, 1968, 105).

Y entonces los dioses se disgustaron, pues comprendieron que esos hombres sobredotados serían como dioses y no necesitarían reproducirse ni venerar a los dioses. Así, no respondían a la finalidad para la que habían sido creados:

> Entonces el Corazón del Cielo les echó un vaho sobre los ojos, los cuales se empañaron como cuando se sopla en la luna de un espejo. Sus ojos se velaron y sólo pudieron ver lo que estaba cerca... Así fue destruida su sabiduría y todos los conocimientos de los cuatro hombres... Entonces existieron también sus esposas (Popol Vuh, 1968, 107).

De este modo expresan los quichés la idea maya de que el hombre es un ser consciente, pero imperfecto, que requiere de los dioses para sobrevivir, así como los dioses requieren de él. Sin embargo, aunque los hombres primigenios perdieron la facultad de «ver», como algo propio de su naturaleza, algunos seres humanos pueden adquirir esa facultad por elección divina y un arduo camino de ascetismo, que los convierten en los hombres principales de su comunidad: los chamanes, los cuales en la época prehispánica eran también los gobernantes.

La idea central de la cosmogonía maya es, en síntesis, la de que el mundo fue hecho para el hombre, de cuya acción de venerar a los dioses

depende la existencia del universo entero. Sin embargo, los mayas vivieron esta posición central no como el privilegio de disponer a su antojo de la naturaleza, de dominarla y explotarla para su propio beneficio, sino fundamentalmente como una responsabilidad, pues hay una solidaridad esencial entre hombre y mundo, por la cual ninguno es servidor del otro, sino que ambos se complementan para producir el equilibrio universal. Así el maya, hasta hoy, pide permiso al Señor de los Animales para cazar, porque necesita comer, y pide perdón a un árbol cuando lo corta, obligado por la necesidad.

V. EL HOMBRE Y LA NATURALEZA

De las tres grandes instancias del universo, el hombre es la central no sólo por la misión de mantener su existencia, sino también porque todos los seres, incluyendo a los dioses, tienen un espíritu semejante al del hombre (por eso los dioses se representan también en forma humanizada); todos poseen voluntad, actúan como el hombre y comparten el destino de nacer, vivir y morir, aunque las plantas, los animales y los minerales carecen de la conciencia que el ser humano tiene de sí mismo y del cosmos. «Semejante a un hombre era el sol cuando se manifestó», dice el *Popol Vuh* (1968, 122).

Así, hay en el pensamiento maya un marcado antropocentrismo; pero, a la vez, el hombre tiene una dimensión cósmica, ya que su existencia se rige por las mismas leyes que la naturaleza. Por tanto, el universo no está concebido como reinos separados e independientes, ni tampoco como un todo indiferenciado, sino más bien como una unidad armónica y equilibrada de seres diversos en constante interrelación.

Entre todos los entes de la naturaleza, los animales son los más semejantes al hombre, tanto en sus formas como en sus comportamientos biológicos; además, son seres expresivos que abren la posibilidad de una comunicación estrecha con ellos, lo que permite que se establezcan no sólo lazos de dominio o de sumisión, sino también de amistad, de amor, de parentesco y hasta de consubstancialidad. Por eso entre los pueblos religiosos, los animales, además de ser epifanías de los dioses, son demiurgos entre el hombre y lo sagrado, que se ubica en los cielos, el inframundo y toda región inaccesible al hombre (Garza, 1984, 38).

Para los mayas, los animales no sólo son una de las principales epifanías de lo sagrado, sino seres que pueden ser amigos del hombre, incluso sustituirlo en los ritos de sacrificio sangriento, como el perro y el guajolote, y también son seres que pueden compartir el espíritu con el hombre.

El hombre es concebido como un ser dual, formado por cuerpo visible y espíritu, que no es una sustancia distinta de la material, sino más bien otra forma de materia, más sutil y dinámica que la corpórea. El espíritu, a su vez, se divide en dos partes: una consciente, racional e inmortal, que habita en el cuerpo humano durante la existencia de éste, y otra inconsciente, irracional y mortal que reside en un animal silvestre. Así,

cada hombre tiene un *alter ego* animal que comparte su destino, pues todo lo que le ocurre a uno, le ocurre simultáneamente al otro. Cuando el hombre muere, muere en ese momento su animal compañero y la parte del espíritu que alberga, y si el animal se enferma, se pierde o se muere, el hombre enferma y muere también, salvo los chamanes, que tienen hasta trece animales compañeros, lo que multiplica sus posibilidades vitales.

Los otros-yo animales de los hombres no viven del mismo modo que los demás animales salvajes, sino en distintos estratos de las montañas sagradas (que tienen forma de pirámide escalonada, como hemos dicho) encerrados en corrales y custodiados y alimentados por los dioses y los antepasados deificados de los hombres. Cuando un hombre comete alguna falta moral o ritual, los dioses, en castigo, pueden sacar del corral a su animal compañero, que se pierde en el bosque y padece hambre, miedo y soledad; entonces el individuo enferma. Si el animal es atacado y devorado por otro animal salvaje (principalmente el *alter ego* de un brujo), el ser humano muere. Así, cuando un hombre enferma, se hacen ritos para que los dioses perdonen al animal y lo reintegren a la seguridad de su corral; entonces el hombre recupera su estabilidad, su equilibrio.

Este concepto, al que se ha llamado hoy *tonalismo*[12], encierra ideas esenciales respecto del hombre. En primer lugar, que hay una parte del espíritu inconsciente e irracional, impulsiva, que determina las acciones humanas, y que esta parte debe permanecer custodiada y encerrada para que el hombre conserve el equilibrio. Y que existe otra parte consciente que dirige las acciones del hombre. Por sus cualidades, estas dos partes del alma humana parecen corresponder, notablemente, al «yo» y al «ello» freudianos.

Y además, la idea de que la parte irracional del hombre reside en un animal salvaje constituye una manera de conciliar otros contrarios: el ámbito humano y el de la naturaleza ajena al hombre; es una forma de participación consubstancial con la naturaleza que permite al hombre vivir en armonía con ella, sin que ninguno de los dos domine al otro (Garza, 1984, 1990). La interrelación hombre-naturaleza forma parte principal del pensamiento maya, en el que todo existe gracias a una oposición y armonía de contrarios.

VI. RECAPITULACION

En tanto que el origen y la existencia del cosmos se atribuyen a poderes sobrenaturales y a la acción humana de veneración a los dioses, el pensamiento maya prehispánico es un pensamiento religioso. Muchos de los

12. La palabra viene de *tona: alter ego* animal, que a su vez deriva del término náhuatl *tonalli*, carga del destino, conjunto de influencias divinas del día y la hora del nacimiento, que determinaban la vida del hombre; calor o energía vital; espíritu. El *alter ego* animal formaba parte del *tonalli*. creencia en el *alter*
menos por nahuas y mayas, pero es mejor conocida entre los grupos mayances de hoy, que la han conservado con pocas variaciones.

seres del universo, como astros, fuerzas naturales, elementos, animales y plantas notables son para los mayas hierofanías o manifestaciones de lo sagrado. Alrededor de ellas se despliega un complejo simbolismo, que se expresa en los mitos y en las obras plásticas.

Uno de los aspectos básicos de la cosmovisión maya es su original concepción de la temporalidad, que los llevó a desarrollar sorprendentes conocimientos matemáticos, astronómicos y cronológicos. El tiempo es para ellos el movimiento cíclico del cosmos que rige a todo cuanto existe. Dentro de grandes ciclos o eras cósmicas en las que el universo se crea y se destruye, se da una infinidad de ciclos menores que rigen la existencia, pues las influencias de los dioses que confluyen en esos ciclos caen sobre el mundo y los hombres determinando su destino. Así, todos los seres son dinámicos y cambiantes, por lo que son multívocos.

La idea de una dualidad de contrarios es central en el pensamiento maya; la pugna de contrarios cósmicos: vida y muerte, noche y día, cielo e inframundo, masculino y femenino, bien y mal, es el motor que produce el cambio; ella se expresa en múltiples símbolos, entre los cuales destaca el juego de pelota.

Otra de las ideas básicas es la interrelación hombre-naturaleza, que se conciben también como contrarios en armonía, a la vez que no hay separación de «reinos», sino que todos los seres del cosmos se rigen por las mismas leyes y todos tienen una naturaleza semejante. Hay un esencial antropocentrismo, que consiste en que los distintos seres se comportan y actúan como el hombre, y tienen un espíritu semejante al del hombre, incluyendo a los dioses, que, aunque superiores a todos los demás por sus poderes y su capacidad creadora, no son seres perfectos. Sin embargo, el hombre se distingue por su conciencia, que le permite reconocer y alimentar a los dioses, así como alterar el destino, lo que lo sitúa como el eje del cosmos. Pero esta posición no se vivió como la atribución de dominar y explotar a la naturaleza, sino como la responsabilidad de conservar su existencia.

Así, en un cosmos constituido por tres grandes niveles con armónicas formas geométricas, pleno de colores, ceibas, flores y aves fantásticas, en constante devenir, el hombre ocupa el centro, como otro *axis mundi,* que vincula a todos los seres con los dioses y logra, con su acción ritual y el ofrecimiento de su propia sangre, mantener el equilibrio y el ser del universo entero. Esa liga del hombre con los dioses fue la base de la vida del maya prehispánico, su seguridad existencial y su felicidad. Cuando ella se rompió, se perdió el sentido de la vida.

Dicen los mayas actuales de Yucatán que en la tercera edad cósmica, en la que surgieron sus antepasados, había una cuerda suspendida del cielo, el *cuxan-sum,* «cuerda viviente»; era un largo cordón umbilical de cuyo centro manaba sangre, que unía a los hombres con el cielo y a través del cual los dioses enviaban el alimento sagrado a los dirigentes; éstos vivían en las ciudades que hoy se encuentran en ruinas y abandonadas. Un día la cuerda se rompió, la sangre divina se esparció y el vínculo con

los dioses desapareció para siempre. Sin el alimento sagrado, los hombres se olvidaron de los dioses y se convirtieron en las figuras de piedra que se ven en las ruinas. Los indios que descienden de aquellos hombres tienen como destino vivir en el monte, sufriendo las penalidades de hacer la milpa y de la pobreza. Son los *otzil mac,* «hombres pobres» (Garza, 1987, 70, 72-3).

BIBLIOGRAFIA

Aveni, A. (1980), *Native american astronomy,* University of Texas Press, Austin.

Barrera Vásquez, A. y Rendon, S. (1969), *El libro de los libros de Chilam Balam,* FCE, México, 4.ª ed.

Berlin, H. (1963), «The Palenque Triad»: *Journal de la Societé des Americanistes* (Paris), Nouvelle Série, *LII/91-99.*

Calderón, H. M. (1966), *La ciencia matemática de los mayas,* Cuzamil, México.

Eliade, M. (1965), *Le sacré et le profane,* Gallimard, Paris.

Eliade, M. (1975), *Tratado de historia de las religiones,* Era, México, 2.ª ed., v.e. T. Segovia.

Garza, M. de la (1975), *La conciencia histórica de los antiguos mayas,* UNAM, Centro de Estudios Mayas, México.

Garza, M. de la (1984), *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas,* UNAM, Centro de Estudios Mayas, México.

Garza, M. de la (1987), «Los mayas. Antiguas y nuevas palabras sobre el origen», en *Mitos cosmogónicos del México indígena,* Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Garza, M. de la (1990), *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya,* UNAM, Centro de Estudios Mayas, México.

Landa, fray Diego de (1966), *Relación de las cosas de Yucatán,* Porruá, México, 9.ª ed.

Libro de Chilam Balam de Chumayel (1985), Secretaría de Educación Pública, México, v.e. Mediz Bolio.

Morley, S. G. (1968), *The Ancient Maya,* ed. George W. Brainerd, Stanford University Press, California.

Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché (1968), FCE, México, 9.ª ed, v.e. A. Recinos.

Schellhas, P. (1904), «Representation of Deities of the Maya Manuscripts»: *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology* (New York), Harvard University.

Sotelo, L. E. (1988), *Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI,* UNAM, Centro de Estudios Mayas, México.

Thompson, J. (1954), *The rise and fall of maya civilization,* University of Oklahoma Press, Norman.

Thompson, J. (1960), *Maya hieroglyphic writing. An introduction,* University of Oklahoma Press, Norman, 2.ª ed.

Thompson, J. (1972), *A commentary on the Dresden Codex. A maya hieroglyphic book,* American Philosophical Society, Philadelphia.

Thompson, J. (1975), *Historia y religión de los mayas,* Siglo XXI, México.

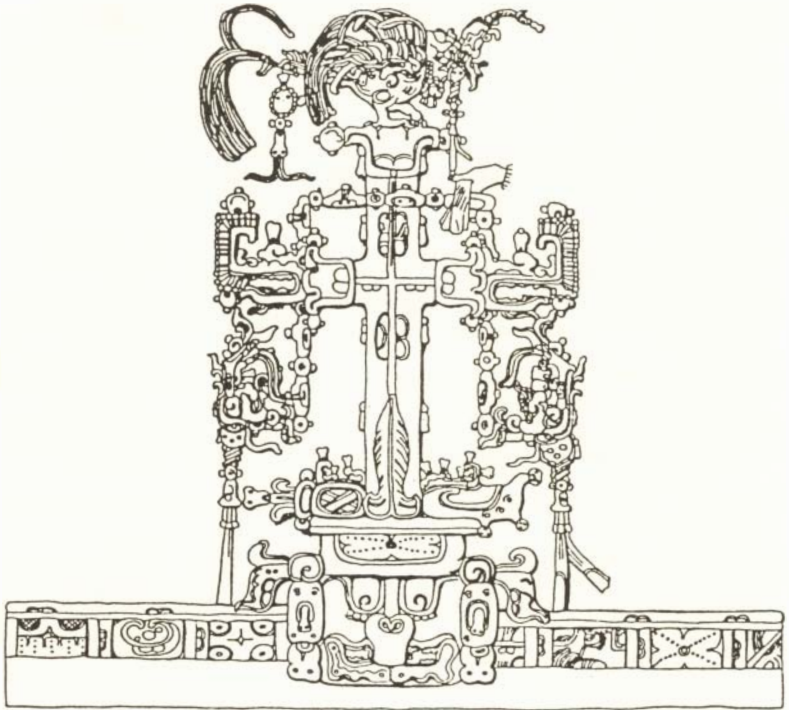


Fig. 1: Dragón celeste (Itzam Na) con banda astral, en la base de una cruz-serpiente. Sobre ésta, pájaro-serpiente. Motivo central del tablero del Templo de la Cruz, Palenque.

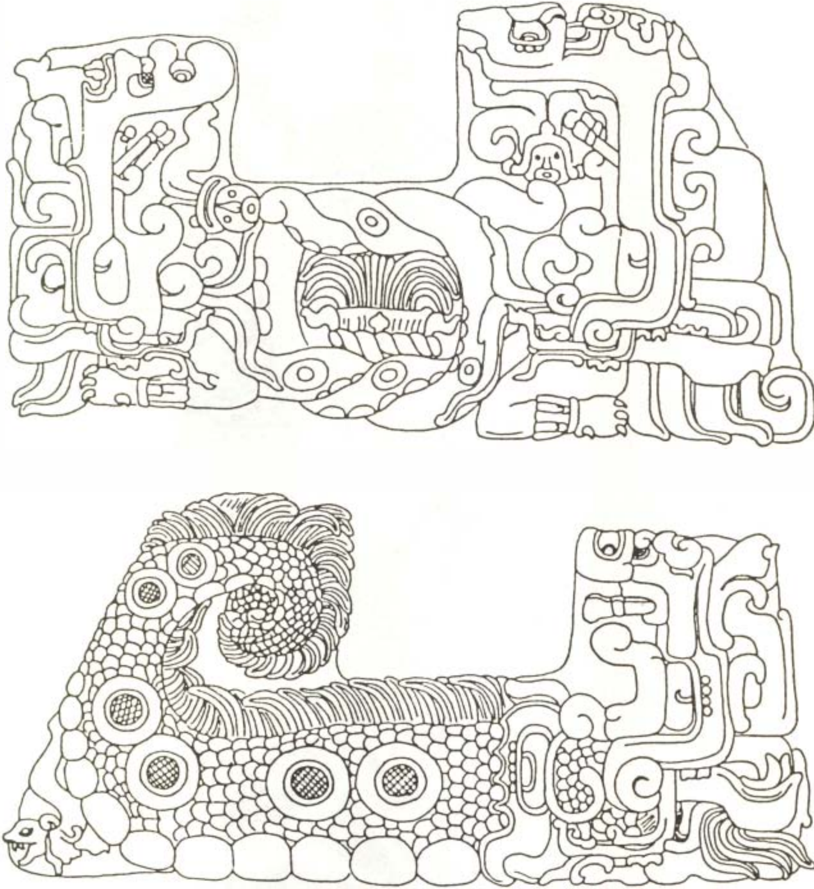
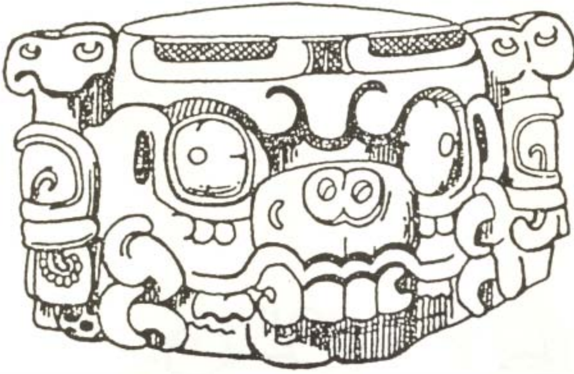


Fig. 2: Dragón bicéfalo y serpiente emplumada (Itzam Na). Las dos caras del altar O de Copán.



Fig. 3: Dragón celeste arrojando agua por las fauces y diosa O (Itzam Na e Ixchebel Yax). Abajo, un dios de la guerra, Página 74 del *Códice Dresde.*



A



B

Fig. 4: a) Monstruo de la tierra. Altar de la estela D de Copán.
b) Serpiente terrestre sobre el dios de la muerte. De sus fauces surgen signos de los astros. Página 67b del *Códice Madrid.*



Fig. 5.: Dios A, Ah Puch. Página 14 del *Códice Madrid*.



Fig. 6: Dios G, Kinich Ahau. Urna de barro de Palenque.



Fig. 7: Dios B, Chaac, cayendo del cielo en medio de la lluvia, Página 12 del *Códice Madrid*.



Fig. 8: Dios K, Bolon Dz'acab. Altar P de Quiriguá.

EL PENSAMIENTO INCAICO

María Luisa Rivara de Tuesta

El término «filosofía», en sentido estricto, está referido a una forma de reflexión; surgida en las colonias griegas de Jonia, forma de meditación que ha guiado al mundo occidental en el desarrollo de su cultura y que constituye el fundamento de su civilización.

Con respecto al Nuevo Mundo, cabe hacer una distinción entre el pensamiento anterior a la conquista española y el pensamiento posterior, que podríamos denominar occidental-americano, ya que es, sin lugar a dudas, una proyección del filosofar occidental. Si bien es cierto en cuatro siglos y medio de quehacer filosófico nuestra filosofía no ha tenido carácter creativo y más bien sí imitativo, ha ido adquiriendo una actitud más *libre y crítica,* ha logrado un cierto estilo de pensamiento y ha llegado a la reflexión actual, que evidencia un cabal conocimiento de las últimas tendencias, sistemas y doctrinas filosóficas.

El pensamiento anterior a la conquista española, concepción *sui generis,* desarrollado principalmente por las culturas maya, azteca e inca, constituye inquietante tema de investigación para historiadores, etnólogos, antropólogos, sociólogos, que encuentran las proyecciones de esa estructura de pensamiento en las masas que han permanecido casi al margen de la cultura occidental. En la medida en que se profundiza en el estudio del pensamiento pre-hispánico más se afirma que nuestra secuencia filosófica tiene sus gérmenes primigenios de meditación en el enfrentamiento de estructuras culturales y valorativas de índole diferente.

Y es que con motivo del descubrimiento del Nuevo Mundo se superpone al mundo indígena el mundo occidental. América es incorporada, a través de España, a Occidente. Sin discusiones y sin poner en tela de juicio las posibilidades de la implantación de la cultura y los valores desarrollados en Europa, se inicia el fenómeno de la transculturación.

Centrando estas generalizaciones al caso de la cultura incaica esta transculturación, aparte del drama humano que representó para el natu-

ral, fue esencialmente destructora de la cultura nativa, y así el intento de reconstruirla, más aún en la esfera de su reflexión, podría sostenerse que es algo inalcanzable y misterioso.

Sin embargo, y ante el hecho concreto de la existencia de un grupo social que desarrolló una forma propia de civilización, no podemos dejar de interrogarnos: ¿pensaron estos hombres? ¿tuvieron una concepción integradora de Dios, mundo, hombre? ¿cómo y dónde encontrar respuesta a estas preguntas?

De lo anteriormente planteado podemos decir:

En primer lugar, que no es posible hablar, ni sería propio, de filosofía en el imperio incaico, ya que el término está referido a una forma de pensamiento del hombre occidental. De lo que cabe hablar es de una estructura de pensamiento genuina y original y de los puntos de contacto que pueda tener con las expresiones del pensamiento universal.

En segundo lugar, que la actitud más libre y crítica adquirida por nuestra filosofía es una apertura que nos permite el trato filosófico de estos interrogantes.

En tercer lugar, que el tratamiento filosófico puede ayudar a otras disciplinas el esclarecimiento de ancestrales problemáticas, como por ejemplo, el de la problemática indígena.

Y por último, que el fenómeno de transculturación siempre ha sido entendido como fenómeno de remisión de Occidente hacia América de cultura, técnica, religión, lengua, costumbres, pero no atiende suficientemente a lo recibido en el Viejo Mundo por el hecho de su encuentro con el Nuevo Mundo, ya que en verdad con este hecho se realiza en Europa, y no sólo en España, un cambio total en la concepción del mundo y del hombre.

Para sintetizar, diremos que se duplica la faz de la tierra y se acepta la humanidad de otros seres. El sabio estuvo alerta a las informaciones que elaboraban los primeros investigadores de nuestra naturaleza; el intelectual recreaba su ánimo por lo antitético, lo contrario, lo desconocido que ofrecían en sus relatos los cronistas de Indias.

Es por esta razón por la que la crónica, género literario de naturaleza informativa sobre lo visto y acontecido a los pueblos conquistados, perpetúa paralelamente el relato de los quipucamayos, en el caso de la cultura inca, con lo cual el alma colectiva de este pueblo conquistado se fijaría en lengua y escritura castellana.

Y es así posible, en esta crónica, encontrar respuesta a los interrogantes que nos hemos planteado, investigando con minuciosidad, recopilando aquí o allá datos aislados, y aún contradictorios, a fin de acercarnos a los fundamentos ideológicos sobre los cuales descansaba o se apoyaba la sociedad incaica, sin pretender, por supuesto, reconstruirlos o restaurarlos.

Las concepciones sobre Dios (Wiracocha), Mundo (Pacha), y Hombre (Runa) son las que constituyen el tema central de esta síntesis del pensamiento incaico. Los datos han sido extraídos de los cronistas del

siglo XVI y para cada uno de los temas seguiremos un ordenamiento que parte del aspecto mítico, pasa por la poesía y culmina en apreciaciones de carácter reflexivo.

I. WIRACOCHA O EL PODER Y MANDO DE TODAS LAS COSAS*

La crónica española nos proporciona abundante información acerca de Wiracocha, pero hasta el momento no se ha podido explicarlo convenientemente dentro de la estructura del pensamiento incaico. Así, tenemos que el cronista atribuye al Perú primitivo el conocimiento de un ser supremo que identifica con ligereza con el Dios de los cristianos. Esta identificación porta en sí el primer problema para el estudio de Wiracocha; debemos, por tanto, despojarlo cuidadosamente, en la versión del cronista cristiano, del ropaje interpretativo, ya que nuestro propósito está encaminado a desentrañar su sentido y significación en forma objetiva.

Wiracocha es así comúnmente considerado como la entidad de máxima jerarquía en el mundo religioso pre-hispánico, debido justamente a que el cronista, hombre perteneciente al mundo y la cultura occidental del siglo XVI, al convertirlo al signo cristiano, le está otorgando su mayor sentido interpretativo. El hecho de que Wiracocha haya sido identificado con el Dios de los cristianos, explica a su vez la continuidad de su ubicación como máxima entidad religiosa[1].

Wiracocha, entidad siempre presente, sea en la mitología, en el poema o en su versión cristianizada, ofrece una característica peculiar: se da temporalmente, es decir, desenvolviéndose en el tiempo, nunca como algo acabado, fijo o conocido, sino más bien adquiriendo mayor riqueza y contenido de significación a través de su propio quehacer en el tiempo.

Esta primera característica explica que a la llegada de los españoles y en su indagación se recolectaran datos de diverso nivel racional: desde las formas mitológicas hasta las metafísicas y explica a su vez algo peculiar y propio de la estructura de pensamiento en el antiguo Perú: el conocimiento adquirido se transmitía conservando al mismo tiempo la trayectoria de su propio proceso evolutivo-explicativo.

Desde esta perspectiva temporal nos es posible presentar a Wiracocha, con el testimonio que la crónica nos proporciona, en tres estratos diferentes y donde a través de su presencia es posible detectar tres niveles de respuesta racional a la problemática de todo lo existente. Así, examinaremos primero la forma mitológica, luego la poemática; nos ocuparemos igualmente de las diferentes modalidades de su significación en la traducción al código occidental, para llegar en última instancia a nuestra interpretación acerca de cuál fue su sentido y significación.

* Publicado: cf. Rivara de Tuesta, 1977-9.

1. «Pachacutec reconoció en sitial superior al sol a otra entidad divina que parece ser un dios antiguo que vuelve a ocupar el sitio más alto, el Dios Wiracocha» (Valcárcel, 1959, 139).

1. *Wiracocha en el mito*

Motivo de nuestro primer análisis es la presencia de Wiracocha en el mito, lo que prueba que Wiracocha está enraizado en el proceso de desenvolvimiento explicativo de todo lo existente y aun cuando vaya adquiriendo mayor riqueza y contenido de significación, ya se le atribuyen poderes que no solamente sirven para responder a los grandes problemas de tipo cognoscitivo, sino que lo van delineando como entidad *sui generis.*

Las fuentes consultadas, que enuncian la presencia de Wiracocha como personaje mitológico, ofrecen matices y rasgos característicos peculiares de una forma de pensamiento que, aun cuando se ve conectada con las formas de pensamiento universal, nos permite afirmar que Wiracocha es una respuesta peculiar, surgida de una reflexión acorde con la cultura que iría gestándose en este espacio geográfico del continente americano. Esta respuesta no pudo haber sido inventada o adulterada por el cronista, quien trató de conservarla en traducción al idioma español, justamente por lo extraño de su contenido y por la admiración que experimentaba ante las formas explicativas que la cultura que trataba de penetrar y conocer había elaborado como verdades inconmovibles.

Ilustra adecuadamente esta situación del cronista el hecho de atribuir al demonio el haberles introducido ilusiones, mentiras y fraudes «haciéndoles entender que él los había criado al principio...» (Sarmiento de Gamboa, 1965, 206), para luego agregar:

> Y como por ventura antes tenían alguna noticia ... de la verdad de lo pasado, y mezclándola con los cuentos del demonio y con otras cosas que ellos mudarían, compondrían y añadirían, como suele hacerse en todas naciones, hicieron una ensalada graciosa, aunque notable en algunas cosas para los curiosos que saben considerar y discurrir por las cosas humanas *(Ibid.).*

Para el cristiano, el que dieran respuestas a las más trascendentales problemáticas de la humanidad no puede ser atribuido sino a la inspiración del demonio; más aún, se permite hacer un paralelo entre las verdades de las fábulas y las verdades de la fe cristiana, cuando acota:

> Una cosa se debe notar... que las cosas que aquí van notadas por fábulas ... ellos las tienen como tan verdades como nosotros las de fe *(Ibid.).*

El mismo fenómeno se presenta cuando José de Acosta enuncia que «aunque las tinieblas de la infidelidad tienen oscurecido el entedimiento de aquellas naciones, en muchas cosas no deja la luz de la verdad y razón algún tanto de obrar en ellos; y así comúnmente sienten y confiesan un supremo señor y hacedor de todo» (Acosta, 1954, 141).

En Bernabé Cobo se dan consideraciones de mayor alcance y de un análisis más profundo, cuando establece que la «forma de idolatría y falsa religión de los incas era la más concertada y menos apartada de razón» (Cobo, 1964, 146) que las de las otras naciones de indios. Por otro lado

considera que quien conozca las verdades y desatinos que tuvieron las más nobles y sabias naciones de Europa, como fueron los egipcios, caldeos, griegos y romanos «echará de ver que muchos de aquellos antiguos filósofos tuvieron algunas opiniones más fáciles y de menos fundamento que éstos» ya que «no es poco que ellos mismos se diesen a buscar la causa de cada cosa»:

> Antes alcanzaron estos indios algunas cosas guiados por razón natural, en que pasaron adelante a muchos de los otros gentiles, como es el haber alcanzado a conocer que el verdadero Dios y primera causa era uno solo, al cual, aunque confusamente, adoraban como a Criador de todo.
> Y no parando aquí, se dieron a buscar las razones que había para cada cosa y las causas de donde procedían, con que vinieron en conocimiento de muchas de las segundas causas que se podían ver por los efectos ... como al sol, al agua, a la tierra (Cobo, 1964, 147).

Cuestión demoníaca[2], asomo de luz de verdad y de razón, o indagación acerca de la primera o segundas causas, lo esencial en el dato que nos proporciona el cronista es la presencia de un proceso racional que busca afanosamente dar una explicación ordenada y coherente acerca de todo lo que existe. Así, los datos aparentemente arbitrarios que nos proporcionan los cronistas lo que revelan en última instancia son las estructuras profundas, inconscientes del espíritu humano que en el caso de la cultura incaica lo conducen a la postulación de una entidad, con caracteres propios, que es la que tiene en sí y por sí el poder y el mando de todas las cosas.

Para los efectos de un adecuado análisis de la presencia de Wiracocha en el mito de creación hemos seleccionado, entre otras, cuatro versiones recogidas por cronistas españoles. Las versiones recogidas corresponden a Juan de Betanzos[3]; Pedro Cieza de León[4]; Cristóbal de Molina, el Cuzqueño[5] y Pedro Sarmiento de Gamboa[6].

Las cuatro versiones recogidas coinciden en el aspecto fundamental tratado en esta parte de nuestro trabajo, es decir, que los naturales cuentan y explican cómo se produjo la creación, atribuyéndosela a Wiracocha. Lo interesante y original en la versión mítica es lo que trataremos de analizar a continuación.

a) El agua como elemento primordial y su tránsito al elemento solar (fuego)

La aparición de Wiracocha, así como sus actos más importantes de creación, han de localizarse con precisión en la gran laguna del Collao.

2. «Mas lo que vemos y entendemos es que el Demonio tuvo poder grandísimo sobre estas gentes, permitiéndolo Dios» (Cieza de León, 1967, 11).

3. Betanzos, 1968, cap. I, 9: «Que trata de Con tici Viracocha, que ellos tienen que fue el Hacedor, e de como hizo el cielo e tierra e las gentes indios destas provincias del Perú».

4. Cieza de León, 1967, cap. V, 8: «De lo que dicen estos naturales de Ticiviracocha, y de la opinión que algunos tienen que atravesó un Apóstol por esta tierra, y del templo que hay en Cachan y de lo que allí pasó».

5. Molina, 1959, cap. I, 9.

6. Sarmiento de Gamboa, 1965, 206: «Fábulas del origen de estos bárbaros indios del Perú según sus opiniones ciegas».

Juan de Betanzos, al referirse a la aparición, manifiesta:

> Dicen que salió de una laguna que es en esta tierra del Perú en la provincia que dicen de Collasuyo, un Señor que llamaron Con Tici Viracocha ... El cual ... dicen haber salido otra vez antes de aquella... (Betanzos, 1968, 9).

Cieza, al referirse a la aparición del sol, igualmente alude a la gran laguna del Collao en los siguientes términos:

> Salió de la isla de Titicaca, questá dentro de la gran laguna del Collao, el sol muy resplandenciente (Cieza de León, 1967, 8).

Hemos querido referirnos al elemento agua como elemento primordial porque se alude a ella en las dos apariciones de Wiracocha, pero, si bien es cierto que el lago sagrado es la única referencia en que podemos apoyarnos, la secuencia lógica del mito, que se mueve en dos planos, oscuridad-claridad, indica que a la etapa de oscuridad corresponde la importancia del agua, pero que luego ésta es reemplazada o eclipsada por la etapa de claridad, debido justamente a la segunda obra de creación, es decir, astral, en la que el sol podría ser el símbolo del elemento fuego.

Al haber señalado en el mito dos planos, el de la oscuridad y el de la claridad, debemos adelantarnos a delinear una característica que le es peculiar: aunque poderoso como creador, actúa perfeccionando y rectificando su obra en el tiempo.

El mito, que fundamentalmente está encaminado a resaltar la etapa de claridad, a través de la cual ha de mejorarse la obra, no olvida referirse, justamente, para resaltar la segunda creación, a la primera creación, que, aunque importante, es insuficiente y defectuosa.

b) Primera creación por Wiracocha (En la oscuridad)

Aun cuando las versiones míticas recogidas por los cronistas que hemos señalado están referidas concretamente a una segunda y postrera aparición de Wiracocha, que destaca en punto a creación la importancia de su presencia, no omiten señalar qué es lo que hizo en su primera aparición. A la obra de creación efectuada en su primera aparición es a lo que vamos a referirnos, según lo expresan los cronistas. Betanzos reseña:

> En los tiempos antiguos, dicen ser la tierra e provincia del Perú escura, y que en ella no había lumbre ni día. Que había en este tiempo cierta gente en ella, la cual gente tenía cierto Señor que la mandaba y a quien ella era subjeta (Betanzos, 1968, 9).

En este estado de cosas es en el que aparece Wiracocha, quien ya había aparecido en oportunidad anterior:

> [Cuando] hizo el cielo y la tierra y que todo lo dejó escuro y que entonces hizo aquella gente que había en el tiempo de la escuridad ya dicha; y que esta gente le

hizo cierto deservicio a este Viracocha, y como della estuviese enojado, tornó esta vez postrera y salió como antes había hecho[7], y a aquella gente primera y a su Señor, en castigo del enojo que le hicieron, hizoles que se tornasen piedra luego (Betanzos, 1968, 9).

La versión de Cieza es escueta, pero reafirma la etapa de oscuridad:

Antes que los Incas reinasen en estos reinos ni ellos fuesen conocidos, cuentan estos indios otra cosa muy mayor que todas las que ellos dicen, porque afirman questuvieron mucho tiempo sin ver el sol (Cieza de León, 1967, 8).

En la versión de Cristóbal de Molina no se hace referencia a la etapa de oscuridad, se menciona «que al tiempo que el Hacedor estaba en Tiahuanaco (Molina, 1959, 13) ..., dicen que era de noche». Igualmente indica que hay en Tiahuanaco muchos bultos de piedra de hombres y mujeres que por no haber obedecido al mandato del hacedor dicen los indios que fueron convertidos en piedra *(Ibid.)*.

Sarmiento de Gamboa expresa:

Dicen los naturales de esta tierra, que en el principio, o antes que el mundo fuese criado, hubo uno que llamaban Viracocha. El cual crió el mundo oscuro y sin sol ni luna ni estrellas; y por esta creación le llamaron Viracocha Pachayachachi (Sarmiento de Gamboa, 1965, 207).

Agrega en su relato que creó un género de hombres que vivían en oscuridad y a quienes les dejó cierto precepto, que transgredieron, lo que produjo su eliminación por diferentes medios *(Ibid.)*; algunos de ellos fueron convertidos en piedra.

Lo que podemos extraer en forma concreta acerca de la primera creación efectuada por Wiracocha es que crea el cielo y la tierra y cierto género de hombres a quienes deja determinadas normas. El hecho de no haber cumplido esas normas parece ser motivo fundamental de su retorno, imponiéndoles el castigo más drástico: los elimina convirtiéndolos en piedra[8], lo cual implica una rectificación dentro de lo creado para proceder a mejorar su obra, como veremos en lo que llamaremos la segunda creación de Wiracocha.

c) Segunda creación de Wiracocha (La claridad)

En sentido estricto los mitos y fábulas que hemos recogido a través de los cronistas se refieren a la segunda aparición de Wiracocha. Esta segunda venida tiene como objetivo anular parte de la creación —a los hombres— y rectificar o mejorar lo efectuado, así, pues, el acento y realce que se

7. De la laguna situada en el Collasuyo.

8. Es conveniente anotar que se consignan otras modalidades de exterminio como el fuego, el tragárselos la tierra, el mar o el diluvio, pero la conversión en piedra parece ser la más significativa.

da a esta segunda creación de Wiracocha se logra a través de la estructura lógica de la versión que es presentada en un fuerte contraste de un período de oscuridad, frente al de otro, donde la aparición de la luz es el elemento más significativo.

Pasaremos ahora a ocuparnos de la obra que realiza Wiracocha en su segunda aparición, según las fuentes consultadas. Para Betanzos en los tiempos en que toda la tierra era noche, aparecido Wiracocha de la laguna del Collasuyo, se dirigió a un pueblo llamado Tiahuanaco «y como allí ... en improviso dicen que hizo el sol y el día, y que al sol mandó que anduviese por el curso que anda; y luego dicen que hizo las estrellas y la luna», luego ha de hacer en piedra modelos de cierta gente que después habría de producir (Betanzos, 1968, 9).

En la versión de Cieza se afirma que en los tiempos en que estuvieron sin ver el sol «y questando desta suerte salió de la isla de Titicaca, questá dentro de la gran laguna del Collao, el sol muy resplandeciente»:

> Llamábanle Hacedor de todas las cosas criadas, Principio dellas, Padre del sol, porque, sin esto, dicen que hacía otras cosas mayores, porque dio ser a los hombres y animales ... Y este tal, cuentan los indios que a mi me lo dixeron, que oyeron a sus pasados, que ellos también oyeron en los cantares que ellos de lo muy antiguo tenían (Cieza de León, 1967, 8-9).

Cristóbal de Molina (1959, I, 16) se refiere a que estando el «Hacedor»[9] en Tiahuanaco, que era su principal asiento:

> ... dicen que era de noche y que allí hizo el Sol y la Luna y estrellas, y que mandó al Sol y Luna y estrellas fuesen a la isla de Titicaca, que está allí cerca, y que desde allí subiesen al cielo (Molina, 1959, I, 13).

En la versión de Sarmiento de Gamboa el creador de todas las cosas, viendo que los hombres que vivían en la etapa de oscuridad habían generado vicios de soberbia y codicia, traspasando sus preceptos, cayó en indignación, los confundió y maldijo, convirtiéndolos a algunos en piedra, a otros en otras formas, pero sobre todo les envió el *uno pachacuti* (diluvio) que quiere decir «agua que trastornó la tierra» dejando señales de los que se convirtieron en piedra, para memoria del hecho y para ejemplo de los venideros en los edificios de Pucara, a setenta leguas del Cuzco (Sarmiento de Gamboa, 1965, 208).

Los cuatro cronistas a que nos hemos remitido certifican una segunda creación de Wiracocha en términos de luminosidad a través de la creación de los astros. Sin embargo, los efectos de su poder no se limitan a este-ordenamiento cosmológico, es decir, más allá del mundo, sino que se proyectan en el mundo y en los hombres, cuestiones que analizaremos en los rubros referidos a Mundo (Pacha) y Hombre (Runa).

9. «...el Hacedor, a quien en lengua de éstos le llaman Pacha yachachi, y por otro nombre Ticsi Viracocha, que quiere decir incomprensible-dios».

Vista la creación en sus aspectos fundamentales, conservada en la visión mítica, examinaremos ahora el *Poema a Ticci Wiracocha,* transcrito en lengua quechua por el cronista indio Joan Santa Cruz Pachacuti Yamqui (1968, I, 287-8; II, 289; III, 292; IV, 294)[10].

2. *Wiracocha en la poesía*

De este célebre poema, considerado como poesía religiosa inca, es posible extraer conceptos, que no solamente concuerdan con lo expresado en la tradición mítica, sino que delinean con más precisión su sentido intrínseco. Se le considera como el poder de todo lo existente: hacedor de la luz, y creador del hombre. Se le atribuye un poder ordenador que permite que el sol, la luna, el día, la noche, el verano, el invierno no estén libres, sino que a través de su ordenamiento lleguen a lo que se considera que está ya señalado y medido por él.

Los fragmentos del poema que alude a Wiracocha en los términos expresados arriba son:

¡Ah Wiraqocha[11], de todo lo existente el poder!	Ah Wiracochanticcicapac
Señor,	Apo
del universo	Hinantima
el modelador	Lluttacticci
...	
Del mundo de arriba,	Hanan Pachap
del mundo de abajo,	Hurin Pachap
del océano extendido,	Cochamantarayacpa
...	
de toda luz naciente	Vilca ulcaapu hinantima
el hacedor	
...	
Pachacamac[12]	
creador del hombre	Runavallpac
...	
El sol, la luna,	Inticaquillaca
el día, la noche,	Peunchao catutaca
el verano, el invierno	Pocoyca chiraoca
no están libres	Manamyancacho
ordenados andan:	Camachiscam purin
están señalados	Vnanchascaman
y llegan	Tupusca manmi
a lo ya medido	Chayan

10. La versión castellana es de J. M. Arguedas.
11. El traductor mantiene el vocablo «Wiraqocha» sin traducir.
12. Igualmente se mantiene el vocablo «Pachacamac» sin traducir, que significa «creador de la tierra», a fin de no confundir al lector en la lectura del verso siguiente que alude a la creación del hombre.

Como es posible observar, en estos pasajes del poema se sintetiza su definición en forma precisa, como algo que se da ya acabado y cumplido en el tiempo y en la realidad objetiva. En contraste se dan otros versos que revelan lo indefinible, lo insituable y la imposibilidad de acercamiento real, visual, a Wiracocha, cuando se le inquiere:

¿Quién eres?	Pincanque
¿Dónde estás?	Maycanmicanque
¿No podría verte?	Mana choricayquiman
¿En el mundo de arriba	Hananpichum
o en el mundo de abajo	Hurimpichum
o a un lado del mundo	Quinraynimpichum
está tu poderoso trono?	Capacosnoyqui

Luego han de reiterarse las preguntas, con una variante de exigencia de comunicación a través del lenguaje:

¿Quién eres?	Pincanque
¿Dónde estás?	Maycanmicanque
¿Qué arguyes?	Ymactan ñinqui
¡Habla ya!	Rimayñi

Se da en esta estructura del poema un contraste de mayor significación que la surgida en el mito. Si en el mito la primera creación es presentada en oscuridad y la segunda en claridad, en el poema el contraste se da a través de dos formas conceptuales. La primera es claramente definitoria, cerrada a través de los atributos creativos que se le asignan, y así la vemos en el mito, pero la segunda es todo lo contrario, implica desconocimiento de la cuestión para poderla cerrar en una definición, más aún, vincula el quién eres y dónde estás a la respuesta hablada que pudiera proporcionar el ser a quien se invoca.

Queda así delineado un orden del preguntar que sí responde al qué ha podido hacer Wiracocha, apareciendo la respuesta en un crear efectivo, real o visible, pero que no acierta a contestar sobre quién es ni dónde está, cuestiones éstas que deben ser respondidas por el propio Wiracocha.

Esta ambigüedad intrínseca del poema, que delinea la concepción misma de Wiracocha como entidad que se reconoce a través de su poder, pero que no es posible definir en forma precisa, explica el por qué de las variantes encontradas en los cronistas cuando en su indagación trataron siempre de encerrarlo en una definición precisa y concreta de acuerdo con las exigencias conceptuales escolásticas.

3. *Las diferentes conceptualizaciones de Wiracocha*

El objeto de esta indagación es probar que a la venida de los españoles se daba en el Imperio incaico un conocimiento generalizado acerca de una máxima entidad a quien se le reconocía, no en términos cerrados

de definición sino como concepción bipolar: cerrada y definida en cuanto se le adjudicaba lo creado en el universo y en el mundo, abierta e indefinida en cuanto entidad desconocida. El mito presenta a Wiracocha en función de la creación realizada, el poema sintetiza la concepción misma en sus términos bipolares. Veremos ahora cómo el cronista va a proporcionar diferentes conceptualizaciones acerca de Wiracocha, que representan, en última instancia, un intento de definir esta entidad.

Los cronistas que traen información sobre este problema, son receptores de términos complejos, lingüísticos o idiomáticos, que se refieren a una entidad suprema. Casi siempre la fórmula expresiva incluye en su formación el vocablo Wiracocha, o denominaciones en lengua quechua con igual significación traductiva.

Lo interesante, a nuestro modo de ver, es que cada intento de cerrar en una definición a esta entidad suprema, procura hacernos inteligible su existencia.

Lo que hemos considerado pertinente, dado que no es posible unificar los criterios interpretativos proporcionados por los cronistas, es agrupar la información recogida en cuanto expresa términos afines o características semejantes. Sea hacedor o creador, incomprensible dios, movedor y causa de las demás causas, el principio entendido como luz eterna, el poder y mando de todo lo existente, lo que trata de demostrar el cronista es la presencia, en el Imperio incaico, de un ser que permitía explicar coherentemente la realidad y el orden del universo y el mundo.

Así, pues, conviene ahora presentar, bajo los diferentes rubros conceptuales enunciados arriba, la información recogida.

a) Como hacedor y creador

Este criterio está sustentado por Juan de Betanzos, Pedro Cieza de León, Francisco López de Gómara, Cristóbal de Molina, Martín de Murúa, Pedro Sarmiento de Gamboa, José de Acosta y Román y Zamora.

Para Juan de Betanzos (1968, 31), Viracocha Pachayachachic era el hacedor o creador del mundo y dice así: «...ellos tienen que haya uno que es el Hacedor, a quien ellos llaman Viracocha Pachayachachic, que dice hacedor del mundo, y ellos tienen que éste hizo el sol y todo lo que es criado en el cielo y tierra...».

Manifiesta Pedro Cieza de León (1947, II, 444) que, «estos naturales del Collao dicen lo que todos los mas de la sierra, que el hacedor de todas las cosas se llama Ticeviracocha...».

Para Francisco López de Gómara (1946, I, 233), Pachacama «significa criador, y desterro a Con ... crió él de nuevo los hombres y mujeres como son agora, y proveyóles de cuantas cosas tienen...».

En Cristóbal de Molina se alude a «...al Hacedor, a quien en lengua de éstos le llaman Pacha yachachi, y por otro nombre Ticsi Viracocha, que quiere decir incomprensible dios...» (1959, I, 15).

Martín de Murúa (1946, 108-9) consigna, que es a «...Tipsi Viracocha, ... a quien tenía por criador del mundo...».

Pedro Sarmiento de Gamboa (1965, 207) manifiesta «...Dicen los naturales desta tierra, que en el principio, o antes que el mundo fuese criado, hubo uno que llamaban Viracocha. El cual crió el mundo oscuro y sin sol ni luna ni estrellas; y por esta creación le llamaron Viracocha Pachayachachi, que quiere decir Criador de todas las cosas».

José de Acosta (1954, 141) dice al respecto «...comúnmente sienten y confiesan un supremo señor y hacedor de todo, al cual los del Perú llamaban Viracocha, y le ponían nombre de gran excelencia, como Pachamac o Pachayachachi, que es criador del cielo y la tierra, y Usapu, que es admirable, y otros semejantes...».

Por último, nos referiremos a Román y Zamora (1897, XIV, 65-6) quien menciona a «...Conditi Boracocha, que en la lengua del Cuzco quiere decir Hacedor del mundo; ... miraba y gobernaba todas las cosas y proveía el linaje humano».

Estos criterios que en lo esencial se refieren a un creador o hacedor, curiosamente han recogido diferentes vocablos en quechua, o sea, que si en la traducción al significado en español se da un criterio común, en cuanto a la denominación presentan expresiones idiomáticas diferentes. Esto en realidad no es alarmante, ya que hemos encontrado en el mito y en el poema realizaciones de Wiracocha que explican esta insistencia del cronista sobre su acción creadora, y que es natural que tuvieran expresiones lingüísticas específicas, como cuando se le llama Pachacamac, que quiere decir «hacedor de la tierra», usado camac como hacedor o Pacha yachachi, usando yachachi que también significa hacedor.

En resumen, todos estos cronistas ponen énfasis en el aspecto creativo, que justamente corresponde a una de las polaridades que en nuestra interpretación ofrece esta entidad, y que es la más clara y definida.

Sin embargo llama la atención el hecho de que se dé una fuente de información en la cual, colateralmente a la adjudicación creativa, se le postula:

b) Como incomprensible Dios

Para Cristóbal de Molina (1959, I, 16), como ya hemos señalado, «...el Hacedor, a quien en lengua de éstos le llaman Pacha yachachi, y por otro nombre Ticsi Viracocha, quiere decir incomprensible dios...».

Esta doble traducción de Molina de «hacedor», al mismo tiempo que incomprensible dios, confirma en la crónica la doble vertiente que opera en la esencia explicativa de esta entidad, sin proporcionar aclaraciones sobre la doble significación que presenta. Esta referencia respalda nuestra tesis interpretativa en el sentido de que Wiracocha como concepto definitorio es bipolar, una faceta conocida y otra desconocida, incomprensible, que la cautela del pensar indígena no encierra en una definición.

Nos ocuparemos ahora de los cronistas que se refieren, bajo distintas conceptualizaciones, a esta entidad: como movedor y causa, y como principio.

c) Movedor y causa de las demás causas

Miguel Cabello Valboa (1951, 297) manifiesta que «...Viracocha entre los antiguos Yngas fue (y a sido) nombre de grandíssima excelencia en tanto grado que quando se cayó en la cuenta de que auia en el Cielo un universal y todopoderoso movedor, y causa de las demas causas ..., por excelencia y grandeza y por no hallar nombre que significasse mas magestad le llamaron Ticciviracocha».

d) El Principio

Según Blas de Valera, «creyeron y dijeron que el mundo cielo y tierra y sol y luna fueron criados por otro mayor que ellos: a este llamaron Illa Tecce (el principio), que quiere decir Luz eterna. Los modernos añadieron otro nombre, ques Viracocha...» (Anónimo, 1959, 135).

e) Como poder y mando de todo lo existente

Lo traduce Polo de Ondegardo (1916-7, III, 6) llamándolo en lengua quechua Ticci Viracocha, y aclarando que «...a él le atribuyen principalmente el poder y mando de todo, y a las otras Huacas, como a los señores, o Dioses particulares cada uno en su casa y que eran intercesores para con el Ticci Viracocha».

José de Acosta, en otro pasaje, desbordando su concepción de hacedor que hemos presentado antes, manifiesta que a Ticciviracocha se le «...atribuían principalmente el poder y mando de todo, y a los otros como dioses o señores particulares cada uno en su casa, y que eran intercesores para con el gran Ticciviracocha, ... estando todo debajo de su poder...» y agregando que «ningún otro Dios hay ... sino uno; y que todo lo demás no tiene propio poder, ni propio ser, ni propia operación» (Acosta, 1954, 144.200.142).

Aparece así en las últimas concepciones anotadas una significación filosófica más compleja y unitaria y por esta razón hemos reservado el juicio que emite el padre Bernabé Cobo, quien, en última instancia, sería el que habría calado con más sentido y profundidad en la existencia y el significado de Wiracocha, cuando no sólo confirma que a Viracocha se le atribuye «el poder y mando de todo»..., sino que lo interpreta como «la primera causa» a quien daban «títulos y nombres de gran excelencia: los más honrosos y usados eran dos, ambos translaticios y de grande énfasis: Viracocha el uno, y el otro, Pachayachachic; al primero solían anteponer o posponer algunas palabras, diciendo unas veces Ticciviracocha, y otras Viracochayacháchic. El de Ticciviracocha era tenido por misterioso, el cual interpretado, significa "fundamento divino"; el nombre de Pachayachachic quiere decir "Criador del mundo"; y la misma significación tiene el de Viracochayacháchic» (Cobo, 1964, 155).

Con esta última cita, la más importante, por supuesto, creemos haber recorrido un camino que nos permite ahora delinear el verdadero sen-

tido y significación que adjudicamos a lo que hemos venido llamando «entidad».

En primer lugar no podemos negar su existencia, que ha quedado probada a través de las reiteradas menciones de los cronistas y a lo largo de toda la exposición precedente. El que siempre se le haya considerado como entidad religiosa obedece fundamentalmente al hecho de que el cronista, al reconocerlo como la máxima entidad que explicaba todo lo existente, realizó una transposición interpretativa inconsciente en términos de filosofía escolástica. Esto explica también la insistencia del cronista por encerrarlo en una definición, que casi siempre efectuó a partir de una traducción de vocablos quechuas, cargada, igualmente, de sentido interpretativo escolástico.

La cautelosidad del pensar indígena no encierra a Wiracocha en una definición. Examinado como concepto definitorio, aparece con una naturaleza bipolar, una faceta conocida y definida que resume todo lo creado como «existente actual» (pasado-presente), y otra desconocida e incomprensible que apunta hacia todos sus poderes y posibilidad de realización (futuro). Por eso actuar en el pasado se ofrece imperfecto o defectuoso, y es sólo en cuanto que rectifica y perfecciona su creación, es decir su obra, como adquiere la nota esencial más importante que es la de poder y mando de todo lo existente, constituyéndose en explicación ontológica.

Este poder y mando atribuido a Wiracocha, por ser una cualidad abstracta, revela no sólo lo indefinible, lo insituable, la imposibilidad de acercamiento real, sino lo desconocido; es en última instancia el reconocimiento, a través de la reflexión, de un poder que trascendiendo la experiencia adquiere categoría de entidad ontológica.

II. PACHA (MUNDO)*

Debemos referirnos, al iniciar el tema del mundo, a los distintos vocablos quechuas recibidos por los cronistas y que han sido motivo de confusión en la intelección de Wiracocha, cuando se le interpreta como Hacedor o Creador, como incomprensible Dios, y como movedor y causa de las demás causas.

Insistiremos en que «Wiracocha» es el poder y mando de todo lo existente. Cuando a él se aludía como creador del universo se le llamaba Wiracochayacháchic, como quien dice: Wiracocha el hacedor o enseñador del

*. Las temáticas del Mundo y Hombre que presentamos en las páginas siguientes se encuentran publicadas bajo las siguientes denominaciones:

«Dios, mundo y hombre en la Cultura Prehispánica», en *II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana,* 11-16 de julio de 1982, Universidad Santo Tomás, *Ponencias del Bogotá, Ponencias del 1983,* 35-57; reproducido en *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos* (México) *16* (1983) 183-207, y en *Revista de Historia de las Ideas* (Quito) *5-6* (1984-1985) 11-36; «Apunchic-Pacha-Runa incacuna causaimanta», traducción quechua por Milton Ortega, pp. 37-61.

«Wiracocha (Dios), Pacha (Mundo) y Runa (Hombre) en la cultura prehispánica (incaica)», Resumen en *Kuntur. Perú en la Cultura* (Lima) *3* (1987) 23-29.

universo. Cuando se decía que era Wiracochapachayacháchic, o simplemente Pachacamac, se quería significar que era el enseñador o creador de nuestra tierra. Podían también referirse a su acción creadora del hombre y se le llamaba Runahuallpa (Huallpani = formar dios y hacer o criar). Por último, cuando se decía Illa Tecce Wiracocha se aludía a su acción de crear la luz.

En resumen, cada una de las acciones que se le atribuían estaba indicada específicamente y no se trataba de distintas denominaciones, ni de distintas divinidades, pues Wiracocha era uno solo. Con respecto a la creación del mundo, como hemos visto, el mito dice que en la vez primera que salió Wiracocha hizo el cielo y la tierra, en la segunda vez hizo el sol y día, y luna y estrellas, con lo cual quedó hecha la bóveda celeste.

La versión mítica traída por Cristóbal de Molina agrega detalles sobre el ordenamiento de este mundo efectuado por Pacha Yachachi o Tecsi Wiracocha y sus dos hijos Tocapo Viracocha e Ymay Mama Viracocha. Este es un caso de recepción por el cronista, en quechua, de una gama de vocablos:

> El Hacedor a quien en lengua de éstos, le llaman Pacha Yachachi, y por otro nombre Tecsi Wiracocha, que quiere decir incomprensible dios, ... tuvo dos hijos, que uno llamaron Ymay Mama Viracocha y el otro Tocapo Viracocha. Al mayor de sus hijos —Ymay Mama Viracocha— en cuyo poder y mando estaban todas las cosas, mandó que desde Pucara, ciudad a cuarenta leguas del Cuzco, fuese por el camino de los Andes y montañas de toda la tierra; y que fuese dando y poniendo nombres a todos los árboles, grandes y pequeños, y a las flores y frutas que habían de tener, y mostrando a las gentes las que eran para comer y las que no, y las que eran buenas para medicina; y asimismo puso nombres a todas las yerbas y flores, y que éste mostró a las gentes las yerbas que tenían virtud para curar y las flores que podían matar, y al hijo llamado Tocapo Viracocha, que quiere decir en su lengua Hacedor en que se incluyen todas las cosas, le mandó que fuese por el camino de los llanos visitando las gentes y poniendo nombres a los ríos y árboles que en ellos hubiese, y dándoles sus frutos y flores por la orden dicha...
> Dicen también ... que en Tiahuanaco, donde hizo todas las gentes, hizo todas las diferencias de aves, macho y hembra de cada uno, y dándoles cantos que habían de cantar cada uno, y dándoles a los que habían de residir en las montañas que se fuesen a ellas; y a los que en la tierra, cada uno a las partes y lugares que habían de residir; y que asimismo hizo todas las diferencias de animales de cada uno, macho y hembra, y todas las demás diferencias de culebras y demás sabandijas que en la tierra hay; mandando a cada una que los que habían de ir a las montañas fuesen a ellas y los demás fuesen por la tierra; y que allí manifestó a las gentes los nombres y propiedades que las aves y animales y demás sabandijas tenían (Molina, 1959, 16-7).

Los pasajes de este mito consignado por Molina son significativos en cuanto para la segunda generación de hombres se dan dos sectores geográficos bien delimitados: Andes y llanos —cada uno de ellos clasificados por su flora y fauna— inventariado en ríos, además de las propiedades de plantas y yerbas, en suma, todo un ordenamiento, de carácter cognoscitivo, de la naturaleza animal y vegetal, así como del ámbito geográfico para ser divulgado a las gentes.

Reiteramos aquí fragmentos del citado *Poema a Ticci Wiracocha* que aluden a la cosmovisión incaica en los siguientes interrogantes:

> ¿En el mundo de arriba
> o en el mundo de abajo
> o a un lado del mundo
> está tu poderoso trono?

También, queremos referirnos, nuevamente, al orden cósmico:

> El sol, la luna
> el día, la noche
> el verano, el invierno
> no están libres,
> ordenados andan:
> están señalados
> y llegan
> a lo ya medido.

Luego se da la siguiente reiteración:

> Del mundo de arriba
> del mundo de abajo
> del océano extendido
> el hacedor (Camaquinpa, en el texto quechue).
> ...

Verdadero de arriba	————	Hananchiccha
Verdadero de abajo	————	Hurinchiccha
Señor del universo	————	Apo hinantima
El modelador	————	Lluttacticci

La cosmovisión incaica divide el espacio universal en tres suelos:

El suelo de arriba (Hanan Pacha)
El suelo o plano de abajo (Hurin Pacha)
El suelo celestial (Hinan Pacha)

Tendríamos así una división tripartita del universo con extensiones bien definidas: la bóveda celeste ilimitada, el mundo objetivo real visible, y el plano invisible —llamado también Ucu Pacha— de las entrañas de la tierra.

Al Hurin Pacha o mundo de la generación y corrupción de la vida y de la muerte, mundo de la superficie terrestre, se le atribuye un centro u ombligo por donde atraviesan dos líneas imaginarias —en sentido horizontal y vertical— que dan origen a las cuatro grandes zonas de la tierra o puntos cardinales. El Hurin Pacha ofrece así una división en cuatro sectores, este cuatro ha de repetirse en muy diferentes aspectos de la orga-

nización incaica: la división del Imperio en cuatro suyos —Tehuantinsuyu— quiere decir las cuatro partes del mundo, cuatro caminos, cuatro calles principales que salen del Cusco, cuatro fiestas solemnes, la principal fiesta duraba cuatro días, los incas tenían consigo cuatro señores orejones muy principales que eran su consejo, en cada pueblo, por pequeño que fuera, no podían existir menos de cuatro quipucamayos. En suma, la división cuatripartita era básica y fundamental en el Imperio incaico.

En lo que se refiere al tipo de conocimiento en que confiaban, era el experimental o empírico:

> Y ansi como gentes que no tenían esperanzas de allar por escrito en los libros lo que habían de hacer sino solo en la experiencia tenían gran cuenta con ella y mediante esta vinieron poco a poco en duración de largos años a poner sus cosas en más forma que las que tuvieron en el principio quando todo eran confusión (Cabello Valboa, 1951, 256-7).

Es conveniente aclarar aquí que todo parece indicar que existía en el Imperio incaico un nivel superior de conocimiento que sobrepasaba las posibilidades de transmisión oral, y en efecto las crónicas están saturadas de referencias a indios que efectuaban sus relatos a los españoles sirviéndose de la ayuda mnemotécnica de los quipus.

Sin entrar aquí a examinar este problema a fondo, diremos que existían quipus no sólo numéricos o contables, que comprendían una gran variedad: de existencia en tambos, de censos y estados civiles, de tributos, etc., sino históricos, de leyes, de ordenanzas, de ritos y ceremonias, de gobierno —de cada uno de sus señores— cronológicos o llamados también de «tiempo», y otros muchos más. Estos quipus constituían, y hay que destacarlo, un sistema para la acumulación y transmisión del saber, conocimientos y experiencias adquiridas, que no pudo ser comprendido a cabalmente por el conquistador, habiendo sido suplantado por la escritura. En fin, y para mencionar sólo a dos cronistas, diremos que según Acosta, al referirse a los memoriales y cuentas que usaron los indios del Perú, dice:

> Es increíble lo que en este modo alcanzaron, porque cuanto los libros pueden decir de historias, y leyes, y ceremonias y cuentas de negocios, todo eso suplen los quipus tan puntualmente que admiran ... que así como nosotros de veinticuatro letras combinándolas en diferentes maneras, sacamos tanta infinidad de vocablos, así estos de sus nudos y colores sacaban innumerables significaciones de cosas (Acosta, 1954, 189).
>
> Todo lo tenían puesto con mucho orden y concierto en sus quipus y cuerdas por donde ellos se entendían con la facilidad que nosotros en nuestra lengua por nuestro papel y tinta y vivían con tanta cuenta de los dichos quipus que aunque passasen muchos días se acordaban como si passase en aquel instante...
>
> Tanta razón hay de creer a sus antepasados y a sus quipus y memorias como a los mayores y antepasados de los cristianos (Murúa, 1946, 224.290).

Corresponde ahora a través de la crónica de Huamán Poma de Ayala, demostrar hasta qué punto ese recuerdo pretérito es coherente, racional

y estaría, incluso, de acuerdo con los cuadros contemporáneos sobre evolución de la humanidad. El cronista indio presenta un cuadro de cuatro generaciones de indios, que sintetizaremos aquí: después del diluvio se dan cuatro generaciones de indios.

La primera generación es llamada Pacarimoc Runa, gente del amanecer, nacer, aparecer. Durante esta época los hombres no sabían hacer nada, se vestían con hojas de árboles y esteras tejidas de paja. No sabían construir casas, vivían en cuevas y debajo de las peñas. Empezaron a trabajar y arar el suelo para cultivar sus alimentos en una tierra desconcida por ellos llevando una vida errante.

La segunda edad, Variruna. Comienzan los indios a trabajar la tierra virgen usando el agua de ríos o riachuelos, lagunas o pozos, y haciendo andenes por acequias hechas en partes altas. Abandonaron las cuevas y edificaron para vivir pequeñas viviendas, que tenían la forma de horno. Se cubrían el cuerpo con cueros de animales. No tenían oficio ni arte, no se hacían la guerra, siendo en las horas de descanso la ocupación sólo comer y dormir.

La tercera edad, Purunruna, gente del campo, nómada. Aumentaron tanto como las arenas del mar, empezaron a vestirse con ropa tejida, además fabricaban tapicerías diversas, adornos hechos con plumas, edificaron casas, construyendo las paredes con piedras y cubriendo sus techos con paja. Eligieron reyes y capitanes escogidos entre los descendientes de los Vari-Viracocha. Tuvieron buenas leyes y mandamientos, eran religiosos y castigaban con justicia a los culpables. Durante las luchas que se suscitaron dieron muestra de valor, hacían comidas en común y públicamente en las plazas donde cantaban y bailaban. Aumentó la población, viéndose obligados a organizarse, dándose leyes y reglas para poder vivir en orden y sin mortificaciones. Comenzaron a abrir caminos, hacían respetar los hitos o señales que dividían las propiedades correspondientes a sus reyes y capitanes.

Los indios Purunruna comenzaron a emigrar y poblar las tierras bajas. Edificaron casas, hicieron cercos y formaron poblaciones. Cultivaron sus chacras e irrigaban las tierras por medio de acequias. Empezaron a tejer sus vestidos con vetas de colores o listados y aprendieron a teñir la lana, así como a criar ganado, además comenzaron a beneficiar metales. Hicieron prendas de plata y oro macizos y otros artículos y vajillas que constituían las riquezas de esta gente. Como aumentaron en número considerable se suscribieron diferencias, comenzaron a reñir, llegando a hacerse la guerra entre ellos, pero generalmente procuraban vivir en paz, hacían sus fiestas cantando y bailando al son de los tambores y pífanos.

Los Aucarunas o *cuarta edad* de los indios, era gente guerrera de esta tierra, por su gran número y su temor a verse envueltos en luchas internas, guerras y contiendas, fueron a poblar las partes altas, donde empezaron a construir fortalezas en los cerros y peñas más inaccesibles para poderse defender. Comenzaron a distinguirse los capitanes más bravos y los guerreros usaban gran variedad de armas y peleaban al toque de

sus músicas guerreras. Se quitaban mujeres, hijos, chacras, sementeras, acequias, demostrando crueldad en sus luchas. Los victoriosos saqueaban y robaban haciendas, ropas, utensilios de oro, plata, cobre, inclusive las piedras de moler (que tenían en gran estima). Tenían sin embargo abundantes medios de subsistencia, ganados, etc.

Estos períodos duraron cerca de 5.300 años, en los cuales se multiplicó la población, terminando dicho período con la conquista de estos territorios por parte de los incas (Huamán Poma de Ayala, 1956, 35-47).

Lo importante aquí es poner de relieve la explicación evolutiva y el carácter racional del relato.

En síntesis, el mito atribuye a Wiracocha la creación del universo y del mundo. El orden y clasificación del mundo también son efectuados por él y sus ayudantes o hijos. El poema expresa la cosmovisión y el orden en la naturaleza, dados también por Wiracocha. La crónica establece que la experiencia o praxis es tenida muy en cuenta en el incario, que el luipu y la quilca constituyeron sistemas de acumulación y transmisión de conocimientos y que el espacio geográfico y el tiempo histórico fueron adquiriendo, a través de la experiencia, connotaciones gnoseológicas de orden racional.

III. RUNA (HOMBRE)

Al tratar del hombre en la cultura incaica debemos referirnos en primer lugar al mito que recogió Betanzos, que, como ya hemos dicho, narra que Wiracocha anula la primera creación de una especie humana, para proceder ya en un tiempo de luminosidad a crear una nueva generación de hombres:

> Así como salió y en aquella misma hora ... dicen que hizo el sol y día, y luna y estrellas; y que esto hecho, que en aquel asiento de Tiaguanaco, hizo de piedra cierta gente y manera de dechado de la gente que después había de producir, haciéndolo de esta manera: Que hizo de piedra cierto número de gente y un principal que la gobernaba y señoreaba y muchas mujeres preñadas y otras paridas y que los niños tenían en cunas, según su uso; todo lo cual ansí hecho de piedra, que lo apartaba a cierta parte; y que el luego hizo otra provincia allí en Tiahuanaco, formándolos de piedras en la manera ya dicha, y como los hubiese acabado de hacer mandó a toda su gente [sus ayudantes con los que había aparecido. *Anot. Nos.*] que se partiesen todos los que él allí consigo tenía, dejando solo dos en su compañía, a los cuales dijo que mirasen aquellos bultos y los nombres que les había dado a cada género de aquellos, señalándoles y diciéndoles: Estos se llamaran los tales y saldrán de tal fuente en tal provincia, y poblarán en ella y allí serán aumentados; y estos saldrán de tal cueva, y se nombrarán los fulanos, y poblarán en tal parte; y ansí como yo aquí los tengo pintados y hechos de piedras, ansí han de salir de las fuentes y ríos, y cuevas y cerros, en las provincias que ansí os he dicho y nombrado; e iréis luego todos vosotros por esta parte (señalándoles hacia donde el sol sale), dividiéndoles a cada uno por sí y señalándoles el derecho que deban de llevar (Betanzos, 1968, 9).

Este mito en su contenido es *sui generis,* autóctono, y en su forma permite el tránsito de lo dogmático a lo racional, porque si bien es cierto

ofrece en una primera instancia un actuar de Wiracocha con poderes sobrenaturales inexplicables, éstos se van atenuando y convirtiendo en un quehacer dentro de una realidad espacial conocida, así como dentro de las particularidades de los grupos humanos que la habitaban.

Estos grupos estaban integrados por hombres en un estado primitivo, que vivían alrededor de fuentes, ríos, cuevas y habitaban en cerros, formando pequeños grupos, que van a ser dominados y unificados por un poderoso jefe y sus asesores. Habría que agregar, por un lado, que a través del mito, existe el propósito de darle carácter divino a la tribu dominadora, a la cual se le otorga la facultad de mejorar el estado cultural de los hombres, estableciendo, a través del mito, una conexión entre divinidad, élite gobernante y súbditos, y por otro lado que el mito concuerda con la cuarta edad de los indios, señalada por Huamán Poma de Ayala, a cuyo término se habría producido la irrupción de la civilización inca.

En la poesía el hombre muestra su dependencia, sus limitaciones y su angustia por alcanzar el estado de reflexión, cuando dirigiéndose a Wiracocha dice:

Que éste sea hombre,	Cay caricachon
Que éste sea mujer (dijiste).	Cay varmicachon
Creador del hombre,	Runavallpac
Señor, a ti tus siervos,	Apoynnayquicuna
A ti,	Camman
Con sus ojos manchados	Allcañañiyvan
Desean verte.	Riacytam munayqui
Cuando pueda ver,	Ricuptiy
Cuando pueda saber,	Yachaptiy
Cuando sepa señalar,	Vnanchaptiy
Cuando sepa reflexionar,	Hamuttaptiy
Me verás	Ricucanquim
Me entenderás.	Yachavanquim
«Jay» dime solamente,	Hayñillavay
Escúchame	Oyarillabay
Cuando aún no esté cansado,	Manaracpas say coptiy
Muerto,	Uañuptiy
¿Quién eres?	Pincanque
¿Dónde estás?	Maycanmicanque
¿Qué arguyes?	Ymactan ñinqui
¡Habla ya!	Rimayñi

El aspecto más significativo de estos fragmentos del poema están referidos a los cuatro grados del conocimiento expresados en el ver, saber, señalar y reflexionar, ya que implican categorías ascendentes: el ver como percepción, el saber como conocer, el señalar como el discernir o juzgar, y por último el reflexionar o razonar como la máxima posibilidad del hombre, al mismo tiempo que el estado que le permite su aproximación a este ser poderoso.

Hay que destacar también los interrogantes formulados que confirman los aspectos incognoscibles de esta entidad para el ser humano. Son

preguntas sobre su esencia y existencia, expresan la necesidad de explicación directa en el interrogante ¿qué arguyes?, para culminar con una exigencia de comunicación al exclamar: ¡Habla ya!

En suma, el poema nos presenta al ser humano, reconociéndose en sus limitaciones gnoscitivas como un ser angustiado e imperfecto, cuya más alta posibilidad es alcanzar el estado de reflexión.

Con la conquista española, que llevó inexorablemente al desmoramiento de sus instituciones, la inteligencia del natural peruano es puesta en tela de juicio y se aduce, por esta razón, que no es apto para recibir el evangelio. José de Acosta refuta los imponderables que se señalaban para el adoctrinamiento de los indios: que estaban excluidos de la gracia de Dios, que tenían una naturaleza depravada, que el quechua era lenguaje difícil y que los lugares y habitaciones donde vivían eran molestos (Acosta, 1952, 73).

En su *Historia natural y moral de las Indias* trata, ya no del problema de la aptitud para recibir el evangelio, sino de sus condiciones intelectuales en general. Se basa en la premisa siguiente: «Es falsa la opinión de los que tienen a los indios por hombres faltos de entendimiento (Acosta, 1954, 182). Luego refuta la falsa opinión que comúnmente se tenía de los indios como gente bestial y sin entendimiento alguno, y si se llegaba a aceptar en ellos alguna inteligencia ésta era en su más mínima expresión. Aceptada esta opinión, dice Acosta, es fácil abusar de ellos haciéndoles que sirvan poco menos que como animales y no concediéndoles ningún respeto humano. Y, agrega, los que han tenido ocasión de andar entre ellos y tratarlos de cerca saben bien que esto es un engaño. Pero, justamente, los necios, que son los que están más confiados de sí, que opinan sin saber sus más íntimas costumbres son los que sostienen la falta de inteligencia de los indios. Existiendo esta falsa opinión, no nos queda sino hacerles entender a quienes la sostienen el orden y modo de proceder que los indios mantenían apoyándose en sus leyes, en su mayoría dignas de admiración, con lo cual, se demuestra que son naturalmente capacitados para enseñarles cosas nuevas.

Concluye Acosta que sin saber nada acerca de sus leyes y forma de gobierno, se les hace la guerra y se les conquista; no se les escucha ni se les comprende, ni se les respeta como seres humanos. Parece más bien que fueran considerados como una caza efectuada en el monte y que se recoge para «servicio y antojo». En cambio, los hombres más preparados e inteligentes que han logrado penetrar en su cultura y alcanzar sus secretos, su manera de ser y su forma de gobierno antigua, tienen muy distinta opinión y se admiran del orden y razón que había entre ellos (Acosta, 1954, 182).

En lo que respecta específicamente al comportamiento del hombre en el incario, los datos proporcionados por los cronistas indiscutiblemente confirman que existió una gran preocupación en el plano ético. Los principios establecidos en el plano del comportamiento de este hombre parecen haber sido elaborados en concordancia con la propia organización

del régimen incaico y teniendo en consideración la naturaleza humana. Se trataba, pues, de organizar los intereses del Estado en armonía con una visión realista de la conducta humana basada en la experiencia.

Sin embargo, encontramos en las crónicas revisadas para el examen de este aspecto del pensamiento incaico los juicios valorativos más extremos. Algunos cronistas encuentran sorprendente el grado de perfección moral alcanzado por los incas, otros encuentran una moral abominable. Esta valoración tan dispar se debe fundamentalmente a la imcomprensión sobre la escala de valores que existía en el incario y a la intención del cronista, por ejemplo, los toledanos, cuya tesis fundamental es presentar a los incas como crueles tiranos a fin de dar al rey de España un justo título sobre las tierras conquistadas.

Ya hemos dicho que existió una preocupación por establecer una determinada forma de comportamiento en el Imperio incaico; cabe ahora preguntarnos si existieron normas específicas sobre el particular. En efecto, existen interesantes testimonios que demuestran el cambio y la evolución con referencias a las normas establecidas, así como también la reglamentación en lo que se refiere a penas y castigos a los que infringían el código moral.

Es necesario antes señalar que la élite imperial cusqueña encargada de ejercer los poderes de mando de Wiracocha por haber sido creada en la misma oportunidad en que se hizo el sol, era la encargada de reglamentar el orden moral del pueblo y que por consiguiente el aspecto moral se da íntimamente vinculado al orden jurídico. Es decir, que se legislaba también para el orden moral y ésta es razón de que no se observe una separación tajante entre ley y moralidad, sino que ambos aspectos se den dentro de un solo orden. Compete a esta élite determinar las actividades, tanto de trabajo como de relaciones sociales; igualmente el controlar la vida privada de los indios a fin de que el trabajo y las relaciones sociales no sufran menoscabo.

Las críticas más severas del cronista están referidas a la constitución de la familia, la falta de interés por acumular riquezas y transmitirlas a sus descendientes; la no aceptación de valores como: honra, vergüenza, caridad y virtud. La existencia de crueldad y sodomía y la práctica de la mentira y el robo.

Podemos adelantar que se trata de dos mentalidades diferentes, y que nos encontramos frente a un grupo humano en el cual se han establecido normas para la estructura familiar que son diferentes a las occidentales y que, igualmente, no hay en este mundo índico el motor de la acumulación de bienes y riquezas que mueve fundamentalmente en todos sus actos al hombre occidental.

El licenciado Polo de Ondegardo, cronista toledano, gran erudito en materia jurídica, llega a una consideración veraz acerca del daño que se observa de no guardar a los indios en sus leyes y costumbres. Este cronista escribe con fecha 26 de junio de 1571 su *Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros* (leyes), en la que manifiesta:

> Porque dado caso que en alguna manera se les debiese poner en algunas cosas que pareciese no convenir a la buena policía [buenas costumbres] no había de ser tan presto ni sin entender la suya propia que tantos años a que se guarda entre ellos por ley inviolable, mayormente estando determinado por los teólogos la obligación que hay de guardar sus fueros y costumbres cuando no repugnasen al derecho natural [derechos humanos] porque de otra manera y por la orden que se trata e a tratado, no hay duda sino que a muchos se les quita el derecho adquirido, obligándolos a pasar por más leyes que ni supieron ni entendieron ... e no hay este solo inconveniente, aunque es harto sustancial; pero aun en cierta forma hemos perdido mucha parte de crédito y hecho a los mismos naturales hacer innovaciones malas y reprobadas para conseguir lo que quieren (Polo de Ondegardo, 1916-17, 47).

Polo de Ondegardo sostiene, tardíamente, la necesidad de conocer sus fueros y costumbres para no exigir a los indios cambios que vayan contra su propia «policía» que se guardaba entre ellos por ley inviolable. Reconoce pues Polo de Ondegardo que había una ley inviolable y que los teólogos habían determinado la necesidad de guardar sus fueros y costumbres cuando no se oponían al derecho natural.

José de Acosta es representante de la corriente humanista que considera, como Polo —aunque éste con criterio de jurista—, que es necesario sostener todo lo paterno y gentilicio, siempre y cuando no vaya contra la ley natural, y pretenda que se les gobierne mediante ellas:

> Así deben ser gobernados conforme a sus fueros, que son como sus leyes municipales, por cuya ignorancia se han cometido yerros de no poca importancia, no sabiendo los que juzgan, ni los que rigen, por dónde han de juzgar y regir sus súbditos; que además de ser agravio y sin razón que se les hace, es un gran daño, por tenernos aborrecidos como a hombres que en todo, así en lo bueno como en lo malo les hemos sido contrarios (Acosta, 1954, 183).

Conviene ahora acercarnos a esas leyes y normas específicas sobre el comportamiento en el incario. Son bastante extensas, así es que las presentaremos en síntesis y según la crónica conocida como Anónimo y atribuida a Blas Valera. Afirma este cronista que existían en el incario leyes de familia, de pastos, montes, leña, pesca, caza, minas; leyes de postas, de embajadas, de comunidades, de depósitos, de la salud, de médicos; leyes acerca de la milicia y de la guerra; de gobierno de la república, de los magistrados, del modo de oír causas, de los testigos, del testamento, de matrimonios, de escuelas o manera de ellas para enseñar niños y niñas, y de otras cosas. Y en todas ellas, y en las leyes ya dichas, eran tan puntuales en la ejecución y guarda de ellas, que era cosa para admirar (Anónimo, 1959, 186).

Expresa, igualmente, que entre sus leyes, había las referidas a su religión —de las que no se ocupa ni ha querido recopilarlas— y otras que «fuera bien que se guardasen todas» referidas al gobierno moral (*Ibid.,* 181).

Se trata de un cuerpo de leyes constituido por veinticuatro artículos. Nos interesan las que están referidas al aspecto de control en el comportamiento, o sea las que señalan:

X. Que en el comer sean moderados y templados, y mucho más en el beber.
XI a XV. Que todo género de homicidio y muerte fuese castigado.
XVI. Que el adulterio fuese castigado.
XVII. Quien forzare doncella fuese castigado.
XVIII. Quien tuviere relaciones con su propia hija o hermana, fuese castigado.
XIX. Que los incestos con los tíos y sobrinos, o con primos y primas en primer y segundo grados fuesen castigados.
XX. Que se castigue el pecado de sodomía, lo mismo con bestia.
XXII. El cómplice de estupros o incestos.
XXIII. El que hurtase. O el proveedor por no haber tenido cuidado en proveer (a su comunidad).
XXIV. Que se castigue a los ociosos y haraganes y se les haga trabajar (*Ibid.*, 183-6).

Si aceptásemos como existentes en el Imperio incaico estas leyes que condenaban la ebriedad, el homicidio, el robo y la ociosidad, por un lado, y el adulterio y las relaciones sexuales forzadas y *contra natura,* por otro, encontramos una coincidencia con los vicios y defectos que señalan los cronistas frente al comportamiento de los indios bajo el sistema español. Lo que interesa poner de relieve aquí es que el régimen incaico, mediante una legislación sumamente rigurosa, trataba de controlar estas manifestaciones de la conducta humana; es, pues, evidente que los aspectos negativos de la condición humana eran controlados, y es también evidente que destruido el sistema se debió originar el desorden y desenfreno que acusan los cronistas.

Para terminar, y a manera de detalle sobre temas muy actuales, queremos reforzar aquí el concepto de la unión del hombre y la mujer, ya que constituye el punto de partida de la familia incaica.

El matrimonio, tal como lo entendía el español del siglo XVI, no existía en el Imperio incaico, pero de hecho no se aceptaba la violación de la fe conyugal, que el español traduce como adulterio; igualmente el sexo es algo connatural al hombre, de ninguna manera es visto como algo pecaminoso, y por esta razón los solteros y solteras usaban de mucha licencia en su trato sexual. Sobre este particular transcribimos lo que escribió José de Acosta:

> Había, pues, verdaderos matrimonios entre nuestros indios, aunque, lo que muchas veces me ha admirado, no conociesen el nombre, y españoles e indios usan ahora el nuestro. Tenían, sin embargo, cada uno su mujer, y los bárbaros, naturalmente, odiaban la república que soñó Sócrates y la condenaban. Como a la mujer no era lícito casarse con otro, así el marido tampoco podía repudiar a la que una vez había tomado. Si se descubría algún adulterio era castigado con atrocísimos suplicios; porque aunque entre los célibes [solteros] usan de mayor licencia que nosotros y la fornicación queda impune, sin embargo los adulterios de los casados son castigados con mucha mayor severidad. Y el estupro contra las vírgenes consagradas al sol o al Pachayachachi o al mismo Inca... era tenido por sacrilegio tan horrendo, que los dos eran sepultados vivos en tierra. Y al vulgo sólo era lícito tener una sola

> mujer con la que vivía de por vida. Todas estas cosas conforme a la ley natural profesaban estos bárbaros (Acosta, 1954, 585-6).

Al sentenciar sobre los errores en esta materia, dice Acosta:

> Primeramente, el supremo príncipe de los Ingas se rodeaba de muchas mujeres, aunque una era la principal ... mas esta misma Coya era la hermana del Inga, tenían por cosa sagrada que la esposa principal le fuese también lo más conjunta en la sangre ... Los demás proceres procuraban que fuese consanguínea y lo más cercana posible ... porque se tenía esto por cosa de reyes y nobles (*Ibid.,* 586).
>
> [Hay otra] cosa monstruosa, pero que está tan arraigado en el corazón de los bárbaros, que raro es el cristiano en quien no perdura. La virginidad, que entre todos los hombres es mirada con estima y honor, la desprecian estos bárbaros como vil y afrentosa.
>
> Excepto las vírgenes consagradas al sol y al Inga, que están guardadas en cercos sagrados, todas las demás mientras son vírgenes se consideran despreciadas, y así en cuanto pueden se entregan al primero que encuentran. Los mismos maridos cuando hallan corrompidas a sus esposas no lo llevan a mal, tanto que si algunas llegan vírgenes al matrimonio lo toman a afrenta como si de nadie hubiesen sido amadas... De este error nace el abuso abominable de que nadie toma mujer sin haberla conocido y probado antes por muchos días y meses, y vergüenza da decirlo, ninguna es buena esposa si no ha sido antes concubina (*Ibid.,* 587).

Todo esto, según Acosta, ha de saberse con particular cuidado, no sea —dice— que, como en otras muchas cosas, se yerre también en los matrimonios, y «por ignorancia y torpeza de los ministros los pobres indios sean obligados a guardar lo que los cristianos antiguos y robustos apenas guardan» (*Ibid.,* 588).

Sobre la confesión, usada como catarsis, hay indicios suficientes como para asegurar su existencia:

> El confesor exhortábale a que dijese verdad y no escondiese nada ... Con esto no osaba el penitente esconder cosa. La confesión había de ser auricular, secreta, y el ichuri o confesor guardaba el secreto natural grandemente ... Dada la penitencia y ciertos golpes blandos con una piedra pequeña en las espaldas, escupían los dos en el manojo de heno o esparto ... echaban el manojo al río, y pedían a los dioses que lo llevasen al abismo y allí lo escondiesen para siempre (Anónimo, 1959, 156-9).
>
> No confiesan pecados interiores, sino de haber hurtado, de haber maltratado a otros y de tener más que una mujer, ... acusándose también de los adulterios pero la simple fornicación de ninguna manera la tienen por pecado (Arriaga, 1968, 212).

En síntesis, las ideas más importantes acerca del hombre —Runa— en la cultura incaica dan cuenta de su doble creación, primero en la oscuridad, obra que la propia «divinidad» considera defectuosa, la elimina por completo y lo conduce a crear un segundo tipo de hombre «en la luminosidad». Este rectificar la obra realizada, que el ser supremo realiza, va a marcar y significar el concepto esencial acerca del hombre, en cuanto «ser capaz de mejorar todo lo que haga». Este concepto esencial acerca del hombre se expresa en una vía ascendente por la que el hombre

debe discurrir, pues para llegar a comunicarse con Wiracocha hay que pasar por «el poder ver», «poder saber», «poder señalar» y «poder reflexionar» y que apunta, como es obvio, a que la máxima posibilidad de realización en el hombre se da en el pensar o razonar. Las normas sobre el comportamiento, o, mejor dicho, el código moral, tuvo connotaciones específicas en lo que respecta a la condena de la ebriedad, el homicidio, el robo, la ociosidad, el adulterio, las relaciones sexuales forzadas y *contra natura,* etc., y esto demuestra que una legislación sumamente rigurosa era la encargada de controlar estas manifestaciones de la conducta humana.

Este delineamiento acerca del hombre, así como lo expuesto acerca de Wiracocha —que no es otra cosa que el reconocimiento, a través de la reflexión, de un poder que trascendiendo la experiencia adquiere categoría de entidad ontológica— y lo expresado acerca de la cosmovisión del universo y del mundo —significativo en cuanto expresa un sistema de conocimiento y ordenamiento del mundo y de la tierra—, nos parecen suficientemente probatorios de la existencia, en el Imperio incaico, de una estructura de pensamiento coherente lograda a través del conocimiento y de la reflexión.

BIBLIOGRAFIA

Acosta, J. de (1952), *De procuranda indorum salute (Predicación del evangelio en Indias),* España Misionera, Madrid.

Acosta, J. de (1954), *Historia natural y moral de las Indias* (BAE, 73), Atlas, Madrid, 1-247.

Anómino (1957), *Ollantay. Cantos y narraciones quechuas,* Patronato del Libro Peruano, Lima, versión de J. M. Arguedas, C. Miró y S. Salazar Bondy, 59-62.

Anónimo (1959), «Relaciones de las costumbres antiguas de los naturales del Perú», en *Tres relaciones de antigüedades peruanas,* Guaranía, Buenos Aires, 135-281.

Arriaga, P. J. (1968), *Extirpación de la idolatría del Perú* (BAE, 209), Atlas, Madrid.

Betanzos, J. de (1968), *Suma y narración de los incas* (BAE, 209), Atlas, Madrid, 1-55.

Cabello Valboa, M. (1951), *Miscelánea Antártica,* Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Cieza de León, P. (1967), *El señorío de los Incas,* Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Cieza de León, P. (1947), *La crónica del Perú* (BAE, 92), Atlas, Madrid, vol. II, 349-458.

Cobo, B. (1964), *Historia del Nuevo Mundo* (BAE, 92), Atlas, Madrid, vol. II, 7-275.

Guamán Poma de Ayala, F. (1956), *La primera nueva crónica y buen gobierno,* Cultura, Lima, parte I.

López de Gómara, F. (1946), *Historia general de las Indias* (BAE, 22), (Historiadores primitivos de Indias), Atlas, Madrid, vol. I, 155-455.

Molina, C. de (1959), *Ritos y fábulas de los incas,* Futuro, Lima.

Murúa, M. (1946), *Historia del origen y genealogía real de los reyes incas del Perú,* CSIC —Instituto Santo Toribio de Mogrovejo—, Madrid-Lima.

Polo de Ondegardo, J. (1916-1917), *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas,* imprenta San Martí, Lima, t. III y IV, notas biográficas y concordancias de los textos por H. Urteaga.

Rivara de Tuesta, M. L. (1977-1979), «Pensamiento incaico: Wiracocha»: *Letras* (Lima), 86-87, 129-144.

Román y Zamora (1987), *República de Indias, idolatría y gobierno en México y Perú,* Madrid.

Santa Cruz Pachacuti Yanqui, J. de (1968), *Relaciones de antigüedades deste reyno del Perú* (BAE, 209) *(Crónicas peruanas de interés indígena)*, Atlas, Madrid, 279-311.
Sarmiento de Gamboa, P. (1965), *Historia indica* (BAE, 135) *(Obras del Inca Garcilaso de la Vega)*, Atlas, Madrid, Apéndice, t. IV, 189-279.
Valcárcel, L. E. (1959), *Etnohistoria del Perú antiguo*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

EL PENSAMIENTO RENACENTISTA EN ESPAÑA Y AMERICA

José Luis Abellán

I. HUMANISMO Y ERASMISMO EN ESPAÑA. LA ESCOLASTICA DEL SIGLO XVI

1. *Introducción y delimitación*

El progreso de la investigación durante el siglo XX nos permite comenzar esta exposición afirmando sin más la existencia —tantas veces puesta en duda— de un Renacimiento español, con clara incidencia en el aspecto filosófico. Es sabido la importancia que tuvo en su momento la famosa obra de Burckhardt (1860), proponiendo a Italia como modelo paradigmático de todo Renacimiento, a lo que se sumó la bibliografía alemana vinculando el espíritu renacentista a la Reforma protestante. En España no hubo Reforma, luego no existió Renacimiento —se concluía—, hasta llegar a definir a España como *das Land ohne Renaissance* (Wantoch, 1927).

A superar esos planteamientos contribuyó en su momento Menéndez Pelayo (1876) y los investigadores que siguieron su orientación: Bonilla y San Martín (1903), Onís (1932) y Marcial Solana (1940-41), poniendo de manifiesto que en España no sólo existió un Renacimiento, sino que éste tuvo una clara dimensión filosófica, patente en la importancia del humanismo español, del que daremos cuenta a lo largo de nuestra exposición. Es necesario, antes de pasar a ello, constatar los rasgos característicos del Renacimiento filosófico español, que en realidad no difieren gran cosa de los que se dan en el resto del Renacimiento.

En el Renacimiento español se da la crítica a las doctrinas filosóficas medievales —incluida la escolástica— en medida muy similar a la que se produjo en el resto del Renacimiento europeo; también se produjo la vuelta a la filosofía greco-latina como fuente de inspiración y de renovación intelectual; igualmente se rechazó el criterio de autoridad —*magister*

dixit—, reclamando la libertad crítica para enfrentarse a la complicada problemática en que se vio envuelta la cultura española, como consecuencia de la expansión del protestantismo y las complejas cuestiones derivadas del descubrimiento y la colonización americana. Quizá el único rasgo que permite una caracterización diferenciada es que en España no se produjo la tendencia paganizante que tanta importancia tuvo en otros países europeos. Desde este punto de vista podemos afirmar —con Federico de Onís (1932, 220-2)— que «España logró en un grado superior a ningún otro pueblo el intento de integración de la cultura antigua-clásica, hebraica y primitiva cristiana y la medieval en una síntesis superior», razón por la que el espíritu español de la época puede caracterizarse como «el de la conciliación de la tradición y el progreso, de la autoridad y la libertad, de la Edad Media y el Renacimiento». Es aquí donde la función del erasmismo fue esencial, como fuente de inspiración de nuestro Renacimiento filosófico.

En el ambiente así descrito «el catolicismo no fue tampoco en la España del Renacimiento un peso muerto del pasado, un poder negativo y reaccionario; fue, por el contrario, un poder activo y fecundo que no negó nada y menos que nada la necesidad de su reforma» (Onís, 1932, 220). Esto quiere decir que en España hubo una Reforma católica no totalmente reñida con lo que habitualmente se llama Contrarreforma. Como ha dicho Marcel Bataillon, «Reforma y Contrarreforma son dos movimientos solidarios, a menudo difíciles de discernir» (Bataillon, 1971, 65); el hispanista francés enfatiza una vez más al señalar esto la deuda contraída con el erasmismo por los renacentistas españoles:

> El erasmismo, tratado por Menéndez Pelayo y otros como una corriente aberrante, heterodoxa, está en estrecho contacto con lo más granado de la Reforma católica, tan engañosamente llamada Contrarreforma (Bataillon, 1966, 795).

El humanismo español encuentra, pues, su caldo de cultivo más adecuado en el erasmismo, lo que exige que dediquemos a este movimiento una amplia atención. Su influencia se deja sentir ya en la segunda década del siglo XVI —en la significativa fecha de 1516— y se prolonga prácticamente a lo largo de toda la centuria, aunque con una clara fecha de inflexión en 1559, año de publicación del primer *Índice de libros prohibidos* por la Iglesia católica a cargo del inquisidor general, Fernando de Valdés. Los años de celebración del concilio de Trento (1545-1563) introdujeron un cambio decisivo en el clima espiritual y cultural de España, que encuentra en 1559 una connotación muy clara de los nuevos derroteros emprendidos por Felipe II: prohibición a los españoles de estudiar en universidades extranjeras, con la excepción de Roma, Nápoles, Bolonia y Coimbra. El cambio de atmósfera, al decir de Bataillon, «modifica de forma profunda las condiciones de la vida espiritual española» (1966, 719-20), pero el impulso erasmista era hondo y venía de lejos, haciendo que se prolongue en los planteamientos de la llamada Escolástica española, como veremos más adelante.

2. *Desarrollo*

La influencia en España de Erasmo de Rotterdam (1467-1536) tiene antecedentes muy claros en el movimiento europeo de la *devotio moderna* que en nuestro país enlaza con los planteamientos del primer Renacimiento castellano, seguido después por la reforma cisneriana y sus importantes realizaciones en el ámbito de la Orden franciscana, fundación de la Universidad de Alcalá de Henares e impulsor a la edición de la *Biblia Políglota*. En este ambiente se desenvuelve el erasmismo español con sus peculiares desarrollos que le dan personalidad propia. Los focos de difusión del movimiento tienen centros propulsores de primer orden en Alcalá y en Sevilla, que encuentran su refuerzo privilegiado en la Corte imperial de Carlos V, amigo de Erasmo y seguidor entusiasta de sus orientaciones. La política del emperador va a encontrar dos portavoces de pimer orden en su secretario, Alfonso de Valdés, y en su médico, Andrés Laguna. Junto a ellos, la figura de Juan de Valdés y la del gran filósofo Luis Vives constituyen la plana mayor del erasmismo español. El ápice de su desarrollo tiene lugar entre 1525 y 1532; el primero de estos años es el de la famosa traducción del *Enchiridion* erasmiano —*Manual del caballero cristiano*— a cargo del famoso Arcediano del Alcor, en las prensas alcalaínas de Miguel de Eguía, que tuvo un éxito impresionante nada más aparecer. «Ya el *Enchiridion* ha salido en español —le escribe el erasmista Juan Maldonado a Erasmo—, y con tener muchos millares de ejemplares impresos, no logran los impresores contentar a la muchedumbre de los compradores». El impulso de expansión quiere detenerse, convocando una junta de teólogos en Valladolid el año 1927 para examinar su ortodoxia, pero la oportuna intervención del inquisidor Alonso Manrique contuvo el intento, lo que produjo una reacción contraria a la deseada: a partir de aquella fecha se produce una avalancha de traducciones de Erasmo, entre las cuales los *Coloquios* alcanzan un furor colectivo que populariza la doctrina en todas las clases sociales. Es el fenómeno de lo que Bataillon ha llamado «invasión erasmiana», poniendo de manifiesto que «no fue cosa de una minoría oculta, de unos cuantos "intelectuales", sino que apasionó a la aristocracia, alta y baja, y llegó a las capas populares» (Bataillon, 1971, 24). Como ha escrito un estudioso de nuestros días:

> En la corte, en los conventos, en las catedrales, en las escuelas, hasta en las posadas de los caminos, pululaban los lectores y entusiastas de Erasmo (Villoslada, 1968, 360).

El erasmismo como movimiento espiritual tuvo su caldo de cultivo en la inquietud religiosa que se produjo al final de la Edad Media y en los comienzos de la Edad Moderna como una reacción contra la inmoralidad y paganización del ambiente, provocando un profundo deseo de cambio y de renovación que se tradujo en un clima de ebullición y efer-

vescencia muy complejo y variado caracterizado como «espiritualidad flotante». En esa atmósfera el erasmismo trata de compaginar las conquistas del humanismo con una vuelta al evangelismo interiorista, que se plasmó en el lema de *cum elegantia litterarum pietatis christianae sinceritatem copulare.*

El núcleo doctrinal del erasmismo es la llamada *philosophia Christi,* en la que convergen las dos coordenadas determinantes de su definición: reacción contra la inmoralidad y paganización del ambiente, por un lado, y expresión de un interiorismo cristiano que tenía como centro la figura de Cristo como cuerpo místico, por otro. En este sentido, el erasmismo es una prolongación del paulinismo, que reacciona contra la ergolatría escolástica medieval. La metáfora del cuerpo místico de Cristo que no había perdido vigencia durante la Edad Media va a adquirir, sin embargo, una nueva dimensión mediante la que hemos llamado en otro lugar (Abellán, 1979, 67-70) interpretación horizontal de la metáfora. Es sabido que en ésta se establecía una dicotomía entre la «cabeza» y los «miembros» del cuerpo místico; si en la Edad Media, aquella adquiría primacía jerárquica frente a éstos, legitimando una interpretación vertical, ahora el humanismo cristiano enfatizaba sobre todo la igualdad entre los miembros, lo que conducía a una interpretación horizontal. Es la diferencia que va entre la hermandad *de filiación,* propia de la Edad Media, con su exaltación de la autoridad, y la hermandad *de naturaleza,* específica del Renacimiento, con su carga en el acento de solidaridad e igualdad, característica del Renacimiento.

Esta interpretación horizontal es la que va a adquirir en España un extraordinario predominio, potenciada por el dinamismo que a la misma imprimía una sociedad injusta, estructurada sobre el predominio social de los «cristianos viejos» que garantizaban los llamados «estatutos de *limpieza de sangre*». Como dijo en su día el profesor Maravall (1967, 190), «en el orden social se acude también a la doctrina del cuerpo místico para defender la libertad e igualdad de los conversos contra el brutal atentado de los llamados en la época *estatutos de limpieza de sangre*». Hoy este planteamiento se halla plenamente confirmado por las investigaciones de Américo Castro, a cuya luz se palpa la evidencia del estímulo que la intolerancia y el dogmatismo de los cristianos viejos ejercieron para provocar un cristianismo universalista e interiorizado entre los cristianos nuevos. Sin necesidad de llevar esta tesis a un extremo que la invalidaría, el examen de la obra de numerosos conversos o descendientes de conversos no haría sino darnos la razón. A título de mero ejemplo citemos los casos de fray Luis de León, Juan de Ávila, Mateo Alemán, Francisco de Vitoria, fray Bartolomé de Las Casas, santa Teresa de Jesús, Miguel de Cervantes —todos ellos grandes espíritus del Siglo de Oro, en quienes coinciden el no tener limpieza de sangre y la defensa de un cristianismo esencial y tolerante—. Es algo que, como tendencia, parece absolutamente claro. Librémonos, sin embargo, de llevar esta afirmación hasta el grado de una generalización sin excepciones, pues habríamos invalidado la misma tesis que defendemos.

En este marco habría que situar, desde luego, al filósofo por excelencia del erasmismo español: Luis Vives (Valencia, 1492-Brujas, 1540), hijo de conversos, lo que llevó a su padre a la hoguera en 1524 y a la quema de los restos de su madre en 1529. Es lógico en estas circunstancias que viviera desde 1511 fuera de España y que en 1522 rechazase la cátedra de griego en la Universidad Complutense, que había quedado vacante a la muerte de Nebrija. Enseñó en Lovaina y en Oxford, llegando a ser, durante su temporada en Inglaterra, lector de Catalina de Aragón, que, como sabemos, acabó en el patíbulo por negarse a aceptar el divorcio de su esposo Enrique VIII. En estas circunstancias, Vives nunca se dejó llevar por el resentimiento y la amargura, predicando en todo momento un amor evangélico de raigambre erasmiana; así lo hizo en numerosos libros: *Introdutio ad sapientiam* (1524), *De institutione feminae christianae* (1524), *De pacificatione* (1529), *De concordia et discordia in humano genere* (1529).

Los últimos años de su vida, Vives los dedicó a redactar su obra más importante: *De disciplinis* (Amberes, 1531), donde se propone la renovación del saber antiguo, incorporando elementos de la nueva filosofía humanista.

Aunque Vives estudia en *De disciplinis* el estado de la cuestión en su época de los distintos estudios: gramática, retórica, dialéctica, filosofía natural, medicina, matemáticas, filosofía moral, sus principales aportaciones están en el campo de la psicología, sobre la que escribió un importante tratado con el título *De anima et vitae* (1538). Su enfoque empírico en el estudio del alma, le lleva a separar la psicología de la metafísica; de aquí el título de «padre» de la psicología moderna que le aplica el profesor Watson, a nuestro juicio totalmente justificado. De acuerdo con este planteamiento, a Vives no le interesa tanto definir o examinar la naturaleza del alma, cuanto la investigación de sus *manifestaciones,* hasta el punto de llegar a escribir: «No nos importa saber qué es el alma, aunque sí, y en gran medida, saber cómo es y cuáles son sus operaciones». Rechaza, pues, el planteamiento de «los antiguos», proponiendo un método nuevo, mediante el que aplica la inducción a los problemas psicológicos, descubriendo así, cuando el método se aplica al conocimiento interno, el valor de la introspección. Estas actitudes le convierten en un antecedente clarísimo de Francis Bacon y de René Descartes, como ha sido repetidamente señalado por todos los autores que se han ocupado de Vives.

Aunque el caldo de cultivo del humanismo español fue el erasmismo, no dejaron de producirse otros movimientos filosóficos, entre los que tomaron cuerpo el neoplatonismo, el aristotelismo, los precartesianos y la filosofía crítica. Entre los neoplatónicos sobresale, muy por encima de los demás, el filósofo judío León Hebreo (1460-1535), que nos dejó un monumento de incomparable belleza en los *Diálogos de amor,* del que se nos ha conservado una bellísima traducción del inca Garcilaso de la Vega, donde el principio de solidaridad amorosa del universo es reflejo

de una unidad cósmica muy próxima al panteísmo; su postura, en realidad, es ecléctica y está a medio camino entre el emanatismo neoplatónico y el dualismo cristiano-judeo. La filosofía del amor se conjuga en su sistema con una teoría de la luz, que para él llena todo el universo de claridad y transparencia espiritual.

El aristotelismo español ocupó el rango de filosofía oficial de la época y llenaba el contenido docente de las universidades españolas, muy principalmente las de Alcalá y Salamanca. Entre sus representantes más destacados hay que citar a Gaspar Cardillo de Villalpando (1527-1581) y su famosa *Summa Summularum* (1557), que cita Cervantes en el *Quijote;* Pedro Martínez Brea (m. en 1581), Francisco Ruiz y Pedro Juan Núñez (1522-1662); la característica principal de todos ellos es la pureza con que intentaron seguir las enseñanzas aristotélicas, y de ahí el que su labor sea inseparable de la de los traductores, entre quienes encontramos nombres muy respetables como los de Juan de Vergara, Pedro Simón Abril, Ginés de Sepúlveda y Andrés Laguna.

Pero sin duda lo más original de la filosofía española del quinientos hay que buscarlo entre los precartesianos y la filosofía crítica, dentro de la cual destaca el grupo de los «médicos-filósofos». Entendemos por precartesianos el pequeño grupo de pensadores españoles que se adelantaron al filósofo francés en muchos de sus planteamientos; hoy, la audaz hipótesis de Menéndez Pelayo, según la cual «el cartesianismo se formó en gran parte con despojos de la filosofía española» (Menéndez Pelayo, 1948, 182), se ha visto confirmada por la investigación. Nadie duda, por ejemplo, que en la *Antoniana Margarita* (1554), de Gómez Pereira (1500-1558) aparece claramente la afirmación de la conciencia como principio de conocimiento *(«nosco me aliquid noscere, et quidquid noscit est, ergo ego sum»)* en una fórmula muy parecida al *cogito,* ni tampoco se puede dudar de que en el *bruta sense carere* del mismo autor está explícita la doctrina de la insensibilidad y automatismo de los animales. Con todo, es Francisco Sánchez (1550-1623), apodado *el Escéptico,* quien más se acerca a los planteamientos cartesianos en su famoso *Quod nihil scitur* (1581), puesto que en él aparece explícito el escepticismo con carácter *propedéutico o metódico* en cuanto medio para alcanzar la verdad, así como el refugio en la propia conciencia considerada como punto de partida para un saber indubitable.

«Innato es en los hombres el deseo de saber», empieza diciendo muy aristotélicamente, mas para en seguida hacer ver que ese deseo no halla fácil satisfacción, hasta que resuelve encerrarse en sí mismo y examinar sin ninguna noción previa todas las cosas. Así se expresa nuestro filósofo:

> Aunque al principio mi espíritu, ávido de saber, solía contentarse con cualquier solución, no se pasó mucho tiempo sin que la saciedad me obligase a arrojar tan indigesto alimento. Comencé entonces a buscar algo que mi mente pudiese comprender con exactitud y en cuyo conocimiento pudiese reposar, pero no encontré nada que llenase mis deseos. Revolví los libros de los antiguos, interrogué a los

> doctores presentes: unos me respondían una cosa; otros, otra; nadie me daba respuesta que verdaderamente me satisficiese. Confieso que algunos sistemas mostraban ciertas sombras y dejos de verdad, pero en ninguno encontré la verdad absoluta, el juicio recto y sincero sobre las cosas. Entonces me encerré dentro de mí mismo y comencé a poner en duda todas las cosas como si nadie me hubiese enseñado nada, y empecé a examinarlas en sí mismas, que es la única manera de saber algo. Me remonté hasta los primeros principios, y cuanto más pensaba, más dudaba (Sánchez, 1944, 41-2).

En la misma línea de filosofía crítica, debemos mencionar al grupo de pensadores que tomaron como punto de partida de sus elucubraciones filosóficas los aportes de la filología al entendimiento de los clásicos; todos ellos fueron traductores o comentadores de los filósofos grecolatinos, realizando desde el ámbito escriturístico una amplia labor crítica de la escolástica. Entre sus nombres merecen destacarse los de Pedro Simón Abril (1530-1589), Benito Arias Montano (1527-1598) y Pedro de Valencia (1555-1620), pero, sobre todo, el imponderable Francisco Sánchez, el Brocense (1523-1600), autor de una de las más importantes obras de filología de todos los tiempos: *Minerva, seu de causis linguae latina* (Lyon, [1]1562; Salamanca, [2]1587); la obra —fruto del trabajo de muchos años— está dedicada a la Universidad de Salamanca, y en la misma dedicatoria declara su propósito: restaurar el esplendor de la latinidad, destruido por los bárbaros de todos los tiempos. Con la *Minerva* cree Sánchez que está ofreciendo una norma inmejorable para el estudio de la verdadera latinidad. El método utilizado no se funda en el criterio de autoridad (rechaza, por tanto, el apoyo de los clásicos y de la costumbre), sino en una concepción racional de la gramática; el objetivo es buscar las causas del lenguaje y construir así una gramática científica y filosófica. En este sentido, muy bien se puede considerar esta obra filológica como un libro de filosofía, pues su propósito es tratar de las causas de la construcción gramatical del lenguaje; a dichos efectos, dividió la *Minerva* en cuatro libros: el primero, sobre las partes de la oración; el segundo, sobre la construcción de los nombres; el tercero, de la construcción de los verbos; y el cuarto, de las figuras de la construcción y, especialmente, de la elipsis. Precisamente, aquí tenemos un punto que da todavía plena actualidad a la obra del Brocense. Así lo reconoció recientemente el gran lingüista Roman Jakobson, cuando señalaba que el problema fundamental de la dialéctica del lenguaje en el nivel del discurso es hoy el de la tensión polar entre la elipsis y el carácter explícito. La *Minerva* está considerada por todos los que se han acercado a ella como una de las cumbres del ingenio humano, y es buena prueba esa capacidad de sugerencias y de planteamientos que aún hoy conserva.

En una dirección crítica similar, pero que toma su inspiración de la ciencia médica, y alejándose, por tanto, de los planteamientos filológicos del grupo anterior, es obligado mencionar a tres médicos que introdujeron importantes novedades en la filosofía de su tiempo. El primero,

Juan Huarte de San Juan (1529-1588) es autor de un libro *Examen de ingenio para las ciencias* (1572) que le dio enorme fama en vida, pues introduce un proyecto verdaderamente original entonces —hoy, por otro lado, universalmente admitido— que es el de examinar las disposiciones y temperamentos de los individuos, al objeto de que cada uno se dedique a la disciplina para la cual se halla naturalmente más capacitado; estas condiciones son deducidas de la constitución fisiológica del sujeto. En este aspecto, Huarte es universalmente reconocido, con Vives, como uno de los precursores de la psicología diferencial y, sobre todo, de su aplicación práctica fundamental: la orientación profesional.

Al principio de su obra explica Huarte lo que entiende por «ingenio», palabra que deriva de *ingenere,* «que quiere decir engendrar dentro de sí una figura entera y verdadera que represente al vivo la naturaleza del sujeto, cuya es la ciencia que se aprende». El entendimiento, que nos distingue de los animales y las plantas, es quien engendra las ciencias y las artes, a las que define como «imágenes y figuras que los ingenios engendran dentro de su memoria, las cuales representan al vivo la natural compostura que tiene el sujeto, cuya es la ciencia que el hombre quiere aprender». De acuerdo con esto, hay una estricta correspondencia entre el sujeto que aprende y la ciencia aprendida, lo cual justifica la diferencia entre unos hombres y otros en lo que toca a su vocación y profesión, si bien no en cuanto a sus almas, en lo que todos son originariamente iguales. Así, pues, se comprende la preocupación que Huarte manifiesta en la dedicatoria a Felipe II, y en la que expresa como fines últimos de su obra el aclarar: 1) «qué naturaleza es la que hace a un hombre hábil para una ciencia, y para otra incapaz»; 2) «cuántas diferencias de ingenio se hallan en la especie humana»; 3) «qué artes y ciencias corresponden a cada uno en particular»; 4) «con qué señales se había de conocer». En una palabra, Huarte trata de establecer una verdadera tipología, que es lo que en definitiva viene a ser su examen y clasificación de los ingenios; tipología que sólo puede darse sobre la base de una serie de conclusiones que Huarte da por ciertas desde el principio.

Un médico también interesante es Miguel Sabuco (1525-1588), autor de *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre* (1587), durante mucho tiempo atribuida, por causas que se desconocen, a su hija doña Oliva. El principio de que se parte en esta obra es el de la perfecta unidad psicosomática del hombre. Así, estudia sobre todo los efectos de las pasiones, las virtudes y los estados de ánimo en la salud del hombre, de modo que «veáis —dice— cuánto obran los efectos de la sensitiva para vivir o morir». Se entretiene largamente en examinar los efectos para la salud del enojo, el pesar, la ira, el miedo, el amor, el deseo, el odio, la desconfianza, los celos, etc., que llegan no sólo a producir la enfermedad, sino en múltiples ocasiones hasta la misma muerte; luego examina también los efectos positivos para el cuerpo, como son el placer, la alegría, la templanza, la esperanza, el amor a los semejantes, la amistad y conversación, etc. El libro, muy bellamente escrito, entretiene y expone ejemplos y experiencias que van desde el acierto sorprendente hasta el anacronismo

absurdo, aunque siempre curioso. La teoría que sustenta todo el argumento médico-filosófico del libro es la estrecha vinculación entre lo fisiológico y lo psicológico, base de todo verdadero conocimiento del hombre.

Esta armonía psicosomática se expresa desde el punto de vista filosófico en la importancia que da Sabuco a dos grandes metáforas: la del hombre como «microcosmos» y como «árbol del revés»; ambas, sin embargo, acaban igualmente dando una desmesurada importancia al cerebro, que considera «raíz» del hombre. Al hablar del «microcosmos» dice:

> Porque así como en este mundo hay un príncipe, un motor y primera causa, que es Dios que lo crió, rige y gobierna, y de ésta nacen todas las otras causas segundas para hacer, mover, causar y criar lo que les fue mandado, así en el mundo pequeño que es el hombre hay un príncipe que es causa de todos los actos, afectos, movimientos y acciones que tiene, que es entendimiento, razón y voluntad, que (es) el ánima, que descendió del cielo, que mora en la cabeza, miembro divino y capaz de todos los movimientos del cuerpo.

En cuanto a la consideración del hombre como «árbol del revés», se expresa así:

> Porque como el origen y nacimiento del ánima del hombre fue el cielo, quedóse así colgado dél, y tomó su principal asiento y silla en la cabeza y cerebro del hombre, como la raíz de las plantas quedó asida, al revés, en la tierra... El hombre se dijo árbol del revés por la similitud que tiene con el árbol, la raíz arriba y las ramas abajo; la raíz es el cerebro y sus tres celdas de médula anterior, media y posterior.

Las dos metáforas expresan, pues, la unidad del hombre y su vinculación celeste, por un lado, y por otro, la importancia del cerebro en los estados de salud y de enfermedad, ya que, al ser «raíz» del hombre, en él se halla siempre el origen de ésta o de aquélla. El núcleo de la doctrina médica de Sabuco es la teoría del jugo nérveo: «jugo blanco, que nombran quilo», el cual se elabora mediante tres operaciones: comprensión de boca y dientes, cocción en el estómago y evaporación durante el sueño hasta el cerebro, desde donde desciende al resto del cuerpo, informando la sangre y presidiendo, en general, nuestra fisiología. Si la distribución del «quilo» se desarrolla normalmente, el individuo tiene buena salud, estado de alegría y satisfacción, al que Sabuco llama «cremento»; si el «quilo» no baja o no se reparte adecuadamente por el organismo, como ocurre en la enfermedad o en la vejez, se produce un estado de «decremento» o tristeza, que puede acabar en la muerte.

Un tercer médico-filósofo interesante es Francisco Vallés, llamado «el Divino» (1524-1592), médico de Felipe II, que escribió una interesante *De Sacra Philosophia* (1587), en el que lo mismo se habla del origen del mundo y de la creación, del alma humana, de la razón y la inteligencia, etc., que de la sangre, la nutrición, la longevidad, los elementos meteorológicos, la debilidad senil, las causas de la muerte, y otros mil y mil variados asuntos, que han llevado a calificar esta obra de «perfecto

totum revolutum» (Solana, 1940-41, II, 306). Sin embargo, como decíamos, hay aquí una unidad de criterio que consiste en creer que en los libros sagrados se hallan numerosas enseñanzas filosóficas y científicas, y que todas ellas son verdaderas, pues provienen de Dios, que no puede engañarse ni engañarnos. Es evidente que la Revelación, teniendo como fin fundamental la salvación del alma, no pudo extenderse al conocimiento de las causas naturales; está, pues, en nuestra mano investigar éstas, si bien tomando como base las enseñanzas de la Biblia, donde esas informaciones aparecen azarosamente desperdigadas.

De acuerdo con esa idea básica, Vallés comienza cada capítulo escribiendo un texto de las sagradas Escrituras, que después comenta por extenso, acudiendo generalmente a doctrinas de filósofos clásicos: Platón, Aristóteles, Pitágoras, etc., tratando de armonizarlas, sin salirse de la ortodoxia. Los temas de los versículos escogidos le llevan a tratar los temas más variados, como antes decíamos: teología, filosofía, medicina, moral, cosmología, psicología, física, astronomía, biología. Ello no fue óbice para que la Inquisición expurgase en 1613 el libro y que Roma lo incluyese después en el *Index librorum prohibitorum.*

Un apartado especial merece la llamada Escolástica española, dada la importancia del movimiento. Es sabido que la escolástica había llegado a fines del siglo XV a un estado de decadencia y degeneración muy difícil de superar. Inútiles sutilezas y disquisiciones estúpidas ocupaban el tiempo de las explicaciones en las cátedras universitarias, bajo fórmulas que repetían la disputa sobre los universales y la analogía de nombres, cuando no caían en ridiculeces como la de: «¿Cuántos ángeles caben en una cabeza de alfiler?». La situación se salvó gracias a los grandes teólogos y filósofos españoles del siglo XVI, que volvieron a elevar la escolástica a una de sus cumbres; en dicha renovación adquirieron especial protagonismo las órdenes religiosas de dominicos y jesuitas, aunque con diferente sentido en unos y en otros. En la Orden de Predicadores recayó, sobre todo, la función evangelizadora en el Nuevo Mundo, lo que les llevó a afrontar problemas fundamentales sobre el derecho español al dominio americano, los fundamentos jurídicos de la expansión y colonización sobre las nuevas tierras, así como cuestiones antropológicas de primer orden sobre la naturaleza y derechos de los indígenas. En la resolución de estas cuestiones ejerció una indudable y positiva influencia la atmósfera intelectual creada por el erasmismo, motivo por el que creemos más adecuado tratar la temática correspondiente en el artículo dedicado a las relaciones entre América y el erasmismo, adonde remitimos al lector interesado.

Por el contrario, la Compañía de Jesús —jesuitas— dirigió sus esfuerzos al frente que tenía la religión católica en Europa: la expansión del protestantismo. Desde este punto de vista, el acontecimiento decisivo fue la convocatoria y desarrollo del concilio de Trento (1545-1563), en el que los teólogos españoles de orígen jesuítico ejercieron una influencia

decisiva. Ignacio de Loyola (1491-1556), el fundador de la orden, había impuesto la lealtad y obediencia al papa, por encima de cualquier otra consideración, lo que convirtió a los miembros en *soldados de Cristo* y al jefe espiritual en *general*. Con este espíritu, su colaboración teológica fue decisiva, pues el papa encontró en ellos el mejor aliado imaginable en la defensa de su política: dar primacía, durante la celebración del concilio, a las cuestiones doctrinales y dogmáticas frente a las morales, lo que era contrario a la concepción del emperador, para quien llevar el debate al terreno dogmático era consolidar la ruptura con los protestantes, como efectivamente ocurrió en la realidad.

Hoy nadie discute que la savia infundida al concilio por los miembros de la Compañía de Jesús que en él participaron, contribuyó decisivamente a crear lo que se ha llamado «espíritu de la Contrarreforma». En éste se dan dos elementos aparentemente opuestos, pero que no lo son en realidad: la oposición a la Reforma protestante, por un lado, pero sin que al mismo tiempo ello signifique oposición al Renacimiento. De aquí lo que de equívoco y desvirtuador tiene el nombre de Contrarreforma. La Reforma católica —nombre sin duda más apropiado— no se presenta sino como un intento de salvar lo más preciado del Renacimiento, y ello no puede ser sino el espíritu de defensa y exaltación de la libertad; quizá en este sentido nada tan revelador de este nuevo espíritu como la famosa controversia *de auxiliis*. Ese nuevo espíritu es el que va a dar la característica del Barroco, sin que —como decíamos antes— represente algo opuesto al Renacimiento; se trata más bien de una depuración de ciertos aspectos del mismo, al que se añaden elementos y factores inéditos.

En cualquier caso, la Contrarreforma jesuita es sin duda la primera expresión del barroco que pronto impregnará los espíritus. En ella son bien patentes las primeras manifestaciones de «modernidad»: el activismo y la primacía de la voluntad. Es ese activismo el que intentará ver en la religión una nueva milicia, donde combaten las huestes de Cristo y las de Lucifer. Nada tan representativo de este espíritu militar como la terminología utilizada: el superior de la Orden es «el General»; la Orden misma, «la Compañía»; los miembros son «soldados de Cristo». Pero esa actividad tiene siempre un fin; el ejercitante es conducido mediante un programa metódico de visiones, de actitudes corporales, de estímulo de ciertos sentimientos, de representaciones imaginativas y de decisiones voluntarias. Se trata de llegar a la unión con Dios mediante el ejercicio de la voluntad; por eso la virtud más elogiada es la de la obediencia *(perinde ac cadaver)*. Naturalmente la afirmación paralela de la voluntad y de la obediencia son posibles por ese finalismo al que aludíamos. Se niega siempre la voluntad personal o individual para afirmar la de Dios o la de sus representantes en la tierra. Por lo demás, ese énfasis puesto en la virtud, también muy militar, de la obediencia, explica que la filosofía española entre pronto en un callejón sin salida donde reinaba la esterilidad. La obediencia, aplicada a los dogmas de fe y, por extensión, a todo problema que pudiese rozar mínimamente la heterodoxia, con-

duciría inevitablemente el pensamiento a un terreno yermo. Mientras duró el impulso especulativo del erasmismo, y los nuevos problemas planteados por el descubrimiento de América y la reciente situación religiosa de Europa dieron pábulo a la reflexión, el esplendor filosófico continuó y nadie advirtió que nuestro pensamiento había entrado en vía muerta. Pero, la realidad es que, desaparecida esa situación y muerto el genio filosófico de Francisco Suárez, la decadencia fue rotunda e inmediata. Esto, con todo, no debe hacernos olvidar el carácter modernizador que, de momento, introduce en nuestro panorama el movimiento escolástico.

Esta última afirmación nos obliga a destacar, dentro de la Compañía de Jesús y de su función modernizadora, la primacía de la conciencia en su concepción del mundo. No es meramente accesoria la función que en su religiosidad tiene «el examen de conciencia». A este respecto escribe Aranguren:

> La primacía ignaciana de la *conciencia*, otro gran tema de la época, nos lleva a establecer una aproximación entre la reforma religiosa de este santo y la reforma filosófica de Descartes, la reforma mística carmelita, la reforma heroica cervantina. Para San Ignacio, como para Descartes, se convierte la conciencia en la realidad humana fundamental, por lo cual piedad y metafísica tomarán desde ellos una dirección decididamente psicológica. Paralelamente convertirá Cervantes el antiguo heroísmo fabulosamente hazañoso en el *heroísmo quijotesco*, auténtico como el que más, pero residenciado en el *ánimo esforzado*, sin traducción a gestas gloriosas, cumplidas en el mundo exterior (Aranguren, 1963, 153).

A la luz de estas caracterizaciones, creemos que queda bien claro el sentido de la Contrarreforma española, con su acento puesto en la actividad, en las obras y en las instituciones. Se niega la espiritualidad del ocio, la piedad contemplativa, con todas sus consecuencias. Aparece la religión como «el negocio de la salvación», con todas sus secuelas sobre la obsesión ante la herejía y la heterodoxia, así como un espíritu inquisitorial e intolerante que irá dando la pauta del nuevo catolicismo. Se trata de un catolicismo de carácter fundamentalmente apologético y defensivo, que vive cercado por los peores enemigos: los que se han engendrado dentro de la propia casa. Aquí sí tiene sentido hablar de Contrarreforma, pues en esa línea es donde se manifiesta lo que tiene de reacción, o contrarreacción, frente a la Reforma protestante. Los aspectos negativos subsecuentes son bien explícitos y significativos de lo que va a constituir la nueva religiosidad católica: una religiosidad paternalista, protegida y amparada. Por ello, se obstaculiza desde entonces la lectura directa de la Biblia por los católicos y desaparece la participación del laico en el culto divino. Al mismo tiempo se debilita la idea del «cuerpo místico», que adquiere un carácter metafórico, frente al sentido ontológico que tenía entre los erasmistas durante la primera mitad del siglo XVI.

Una vez más tenemos que llamar aquí la atención del nuevo significado que adquiere la figura de Cristo; frente al mito expresivo de una realidad cósmica, empieza a adquirir predominio el Cristo concreto e histórico del hombre que murió en la cruz, envuelto en sangre, espinas y

lágrimas. Aquí tienen su origen esos cristos sangrantes, dolientes, barrocos, de la devoción española, que adquieren carta de naturaleza en nuestra iconografía; son la versión popular y cotidiana de la orientación contrarreformista que, desde entonces, adquiere nuestra religiosidad. Las diferencias entre el cristianismo erasmiano y este catolicismo trentino son obvias, y hoy podemos medirlas bien, desde un siglo que ha vivido la transformación religiosa del concilio Vaticano II, cuyo tipo de espiritualidad supone, en cierto modo, una vuelta a los tiempos anteriores al concilio de Trento, cuando se pretendía el retorno del evangelismo y el intimismo de los primeros cristianos.

En el transfondo descrito por la libertad y la responsabilidad humana, tiene sentido la llamada polémica *de auxiliis divinae gratiae,* cuyo antecedente está en el libro del jesuita Luis de Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* (Lisboa, 1588), sobre el que se pronunciaron negativamente diversos dominicos, entre los que alcanzó protagonismo Domingo Báñez (1528-1604), con su *De vera et legitima concordia liberi arbitrii cum auxiliis gratiae Dei* (1600). En este libro defiende *Báñez* la denominada por él doctrina de la *premoción física,* que define como un influjo, impresión o movimiento transeúnte que procede de Dios y es recibido por la criatura. Las características del mismo, según Báñez, consisten en ser concurso *físico,* vale decir, que actúa como causa eficiente, y no sólo moral o final, en la que Dios atrajese con mandatos o persuasiones; que es concurso *inmediato,* es decir, que Dios no es sólo el autor de las potencias de obrar de las criaturas, para después dejarlas actuar por su cuenta, sino que concurre directamente a la operación de una potencia y a la producción del efecto; que es concurso *previo,* es decir, que se produce con anterioridad o prioridad de naturaleza, entendiendo por ésta la dependencia natural del efecto con respecto de la causa; por tanto, dicha prioridad no se entiende nunca en un sentido temporal o cronológico del influjo divino con respecto al acto humano libre.

Esta doctrina del concurso está estrechamente relacionada con la idea tomista del conocimiento divino. Para Tomás de Aquino, Dios tiene dos modos de conocimiento, que, en su caso, suele llamarse ciencia por el carácter perfecto y definitivo que en él tiene el mismo. Estos dos modos de conocimiento reciben el nombre de *ciencia de visión* y *ciencia de simple inteligencia;* por la primera se entiende el conocimiento que Dios tiene de las cosas que han existido, existen o existirán, mientras que la segunda se refiere sólo a los meros posibles, es decir, aquellas cosas que podrían existir, pero que nunca existirán por no darse las condiciones necesarias para ello. De lo dicho se desprende que las cosas existentes dependen del conocimiento divino y que, si existen, es porque figuran en su inteligencia como existentes. Sin el conocimiento de Dios las cosas no podrían existir, como no pueden existir las obras de arte sin previo conocimiento por parte del artífice que las produce.

Ahora bien, aquí es precisamente donde se plantea el problema: ¿cómo compaginar ese conocimiento divino con la libertad humana y con la res-

ponsabilidad de nuestros actos? Según Báñez, la premoción física es el medio por el que se concilian la indefectibilidad de los actos ejecutados por el hombre siguiendo los designios divinos prefijados *ab aeterno* con la libertad y la responsabilidad que imputamos a los actos humanos. Pues la premoción física supone que Dios es causa no sólo de la existencia de las cosas, sino de su esencia, propiedades, naturaleza, y modo de ser. Por lo tanto, Dios puede determinar a los seres creados en sus operaciones de acuerdo con la naturaleza de los mismos; dicho de otro modo: puede determinar a las criaturas libres para que obren libremente y a los no libres para que obren necesariamente.

La respuesta del jesuita Luis de Molina (1535-1600) es su doctrina del *concurso simultáneo,* según la cual Dios y el hombre, la causa primera y la causa segunda, operan como agentes coordinados y paralelos para la producción de un determinado acto. Para Molina ésta sería la única forma de mantener la indiferencia que garantiza la existencia de un acto libre. Éste se produce, pues, mediante una propuesta del entendimiento a la voluntad, ya que ésta es facultad ciega y no puede decidir nada si antes no se le ha propuesto algo por el entendimiento. Ahora bien, esta propuesta no influye físicamente, sino sólo moralmente; para que se produzca el paso *físico* de la potencia al acto, de la propuesta del entendimiento a la acción de la voluntad, ésta ha de sufrir el influjo *positivo e inmediato* de Dios, ya que nada puede existir sin su concurso, pero este concurso es, como decíamos antes, *simultáneo.* Dios coopera con la voluntad humana produciendo la decisión de ésta conjunta y simultáneamente. Ahora bien, esta cooperación se produce en dos modalidades distintas.

En cuanto a su *existencia,* el acto libre es efecto conjunto del concurso divino y de la voluntad humana; pero que el acto sea *éste y no otro* es efecto exclusivo de la libertad de la causa segunda:

> [Por tanto], no son inútiles en la acción de las criaturas ni el concurso de Dios ni la operación de la misma criatura; aquél es necesario por el acto de la causa general; y éste, por serlo de la causa particular. El concurso general de Dios es de suyo indiferente para producir uno u otro efecto; la acción de la causa segunda concreta el concurso general de Dios a producir un efecto determinado; y si la causa segunda es libre, hace esto pudiendo determinar el concurso general de Dios a producir otro efecto distinto y aun contrario del que consigue de hecho. Dios podría producir y obrar el efecto de la causa segunda sin la acción de ésta; mas la causa segunda no lo puede sin el concurso general de Dios (Solana, 1940-41, III, 409).

Pero de la misma manera que en Báñez su doctrina de la premoción física estaba estrechamente ligada a su concepción del conocimiento divino, ocurre en Molina con su idea del concurso simultáneo, que aparece en íntima conexión con su teoría de la «ciencia media». Para Molina, el conocimiento divino puede ser de tres tipos distintos: la ciencia natural, la ciencia libre y la «ciencia media». Por la ciencia natural Dios conoce todo aquello a lo cual se extiende su infinito poder, todo aquello que es intrínsecamente posible y puede ser hecho por él, bien sea inmediata-

mente, bien mediatamente, por la acción de las criaturas; es el equivalente de lo que Báñez llamaba ciencia de simple inteligencia. Por la ciencia libre, Dios conoce de modo absoluto lo que su voluntad ha resuelto ejecutar libremente; se trata de un conocimiento posterior al acto por el cual la voluntad divina ha decretado hacer algo; por ella conoce todo lo que existe y existirá *de facto,* si bien esa existencia es libérrima, pues depende de su propia voluntad; podemos identificarla con lo que Báñez llamaba «ciencia de visión».

Con ambos tipos de conocimiento —la ciencia natural y la ciencia libre— no queda para Molina completamente asegurada la libertad humana; por eso introduce un tercer tipo de conocimiento, al que llama «ciencia media», por la cual conoce Dios lo que la causa segunda hará libremente en unas u otras circunstancias, sin que quiera decir que esas circunstancias la determinen a obrar en un sentido prefijado. La ciencia media coincide con la natural en ser anterior al acto de la voluntad divina que decreta la existencia de las cosas; y coincide con la ciencia libre en que lo que por ello se conoce depende, en cierto modo, de la voluntad divina, en cuanto depende de dicha voluntad colocar al hombre precisamente en aquellas circunstancias en que libremente querrá aquello que la ciencia divina ya conoce que realizará. Esta ciencia media existe en Dios, pues, en cierto modo, viene exigida por la existencia indudable y simultánea del libre albedrío humano y de la presciencia y predestinación divina. Se ha definido esta ciencia como la de los *futuribles* o *futuros condicionados;* son éstos actos futuros contingentes cuya realización definitiva depende de ciertas condiciones en que se halle la criatura racional. Y ésta es, en plena autonomía, quien decidirá que dichos actos se realicen o no; si Dios conoce, a través de la ciencia media, cuáles serán estos actos, ello en nada contradice la libertad humana, pues Dios puede conocerlos por medio de su entendimiento sin que su voluntad haya decretado nada acerca de su evolución.

La aportación, sin embargo, más importante de la Contrarreforma española es la del jesuita Francisco Suárez (1548-1617), llamado «Doctor Eximio», por antonomasia. Entre sus numerosas obras destacan dos que han marcado época: las *Disputationes metaphysicae* (1597) y el tratado *De legibus* (1612). La obra filosófico-teológica de Suárez hay que inscribirla dentro del tomismo, si bien su independencia y originalidad le dan un carácter peculiar.

Desde la perspectiva tomista Suárez se abre a problemas y situaciones nuevas, que le llevan a un tratamiento distinto y de gran fecundidad histórica en sus soluciones. Por lo pronto, y para remitirnos a su filosofía, que aquí nos ocupará especialmente, Suárez constituyó el primer cuerpo de doctrina metafísica independiente, tanto en el sentido de no seguir el curso de los «libros metafísicos» de Aristóteles, como en el de mantenerse al margen de los planteamientos teológicos de la dogmática católica. Ambos aspectos representan una gran audacia intelectual en su tiempo, y aparecen claramente visibles en sus *Disputationes metaphysicae.*

Por lo que se refiere al primer punto, es sabido que los tratados metafísicos medievales se presentan siempre como comentarios al texto de la *Metafísica* aristotélica; en este sentido, Suárez era consciente de su osadía, y para paliarla de alguna manera añade al final un índice de la *Metafísica* de Aristóteles, y otro de la *Summa theologica,* con objeto de facilitar a los estudiosos la correspondiente compulsa de textos. Por lo que toca a su intento de escribir un texto de metafísica independiente de cuestiones teológicas, tampoco deja de justificarlo en el *Proemio* a las *Disputationes,* diciendo que, aunque su objeto directo de estudio es la teología sobrenatural, también esta disciplina «se ayuda de las verdades conocidas por la luz natural, y usa de ellas como de suministros e instrumentos para llevar a término sus razonamientos e ilustrar las verdades divinas». Ahora bien, dentro de las ciencias naturales ninguna ocupa rango tan alto como la filosofía primera o metafísica; de aquí la atención que Suárez le va a dedicar, pues piensa que, una vez hecho este trabajo, ya no tendrá que interrumpir, como le ocurría a menudo, su exposición de asuntos teológicos para mezclarlos con cuestiones metafísicas, ambos frecuentemente trabados:

> Llevado, pues, por estas razones y por el ruego de muchos, determiné escribir previamente esta obra, en la cual incluyese todas las disputaciones metafísicas, sujetas al método expositivo que fuese más conveniente para su comprensión y para su brevedad y que sirviese mejor a la Sabiduría revelada.

Y así surgió esta obra trascendental en la historia del pensamiento humano, donde se va a estudiar el objeto de la metafísica en toda su extensión, exponiendo según las exigencias del orden racional.

La importancia de la doctrina suarista queda reflejada en la propia época. Entre 1597, fecha de la primera edición de sus *Disputationes metaphysicae,* y 1636, salen a la luz 17 ediciones que van a ir difundiendo ese pensamiento por todo el amplio mundo europeo. Este éxito es tanto más sorprendente y valioso por cuanto tuvo también lugar en países y en universidades protestantes, donde el libro se declaró de texto. Es curioso que en centros donde se había hecho norma el *catholica non leguntur* (no se lea a los católicos) vaya a triunfar Suárez, al que Mohorf había llamado «bastión del papado» *(anchora Pontificiorum).* El imperio suareciano comienza a partir de sus dos primeras ediciones extranjeras (la de Venecia en 1599, la de Maguncia en 1600), y no terminará hasta finales del siglo XVII, eclipsando a los autores que hasta entonces ostentaban la hegemonía en los centros docentes. En Alemania desbancará a los manuales de Melanchthon, a quien se había llamado «preceptor de Alemania», y al de Pedro Ramus, también de orientación protestante.

Si así había ocurrido en el ámbito protestante, no será necesario extendernos sobre la enorme difusión de la filosofía suareciana en el campo católico, donde desbordó el círculo de los jesuitas para ampliarse a otras Órdenes religiosas y a toda clase de universidades. El legado que Suárez

había dejado en Segovia, Salamanca, Valladolid, Roma, Alcalá y Coimbra se difundió por todo el mundo europeo y parte del americano, a pesar de lo cual no faltaron algunos historiadores —con frecuencia dominicos— que le negaron originalidad.

El hecho incontrovertible es que al filo del cambio entre los siglos XVI y XVII la hegemonía filosófica de Suárez fue total en toda Europa, y eso no es casualidad, sino producto de la «modernidad» de su pensamiento. La influencia del español es patente en Hugo Grocio, Descartes, Spinoza y Leibniz. El tema ha sido agudamente visto por Ferrater Mora (1955), que señala la necesidad de estudiarlo con detenimiento; se fija este autor en un caso concreto: la importancia que tiene la distinción formal suareciana entre esencia y existencia y cómo esa distinción influye en la idea leibniziana de que si algo existe más bien que nada, ello se debe a que, probablemente, hay en las cosas posibles (o en su esencia) alguna tendencia a existir; idea que se comprende mucho mejor si la ponemos en relación con la concepción suarista de que los seres creados existen en virtud de un principio intrínseco, y no de una cualidad externa, dado que la esencia es siempre una posibilidad de convertirse en ser, como lo indica el que no pueda establecerse una distinción real entre esencia y existencia.

El estudio de Ferrater Mora es importante, sin embargo, no porque en él se desarrolle el caso concreto que antes se cita, sino porque analiza las causas de la «modernidad» de Suárez, y con él, del pensamiento de la Contrarreforma española. Insiste este autor en cómo se produce un evidente paralelismo entre las actividades filosóficas de la Contrarreforma y las de los reformadores. En realidad, esta conclusión debe estar muy clara para nosotros, pues no es sino consecuencia de una fuente común: la del pensamiento humanista de la primera mitad del siglo XVI. Cuando estudiábamos éste y veíamos los caracteres del Renacimiento español, ya señalábamos lo desacertado del término Contrarreforma; ahora aquella afirmación podemos ratificarla abiertamente.

Ahora bien, si la Neoescolástica española influye sobre el pensamiento moderno, ello se debe a que esa Escolástica pertenecía por alguna dimensión esencial a ese pensamiento moderno. Como dice Ferrater Mora, ésta es hoy una cuestión de hecho, bien manifiesta en la necesidad —sentida por reformadores y contrarreformistas— de una metafísica autónoma, que, aunque fuera una preparación para la teología, no se subordinase a ésta en el sentido tradicional. En ello reside precisamente la importancia y el valor de Suárez, primero en construir un cuerpo sistemático de metafísica en lugar de los clásicos comentarios aristotélicos. Así surgió —y ello por los problemas de fe planteados tanto en el lado protestante como en el católico— la necesidad de un renacimiento de las especulaciones metafísicas y de las cuestiones de método. En esta vía surge el problema moderno por excelencia: la búsqueda de un principio ontológico del cual pueda derivarse el resto de la realidad. Suárez fue también en esto el primero, al encontrar en las ideas de «ser» y de «creación», estre-

chamente engarzadas, ese principio ontológico, fundamento de todo lo demás. Desde este punto de vista, tampoco ha de parecernos ahora tan lejana la postura de un Descartes —fundador de la «Modernidad»— y la de un Suárez —representante aún de la Escolástica—.

3. *Resumen y conclusiones*

El resumen que podemos extraer de esta muy breve reseña de la filosofía española del siglo XVI tiene como punto focal de atención la importancia de la misma, desatendida con frecuencia como secuela de haberse desconsiderado el Renacimiento filosófico español, habiéndose incluso llegado a negar a veces la existencia del mismo. En otras ocasiones, su estudio se ha realizado desde la perspectiva de las diversas órdenes religiosas, centrando el interés del tema en las divergencias o convergencias entre unas y otras y minusvalorando la importancia de los planteamientos originales.

Desde la óptica señalada, se han puesto habitualmente de relieve las aportaciones de la Escolástica española, desdeñando su fuente primordial de inspiración: el humanismo renacentista de origen erasmiano, con la profunda singularidad que el movimiento adquirió en España. Esta reflexión —ampliamente documentada en nuestra exposición anterior— cobra todo su valor cuando somos conscientes del protagonismo histórico que adquirió la España del momento en relación con dos hechos trascendentales: el descubrimiento de América y la génesis y expansión del protestantismo. Ambos constituyeron un desafío extraordinario en la circunstancia histórica del momento para la conciencia religiosa de los españoles, obligando a canalizar las energías intelectuales en dos direcciones complementarias: evangelización del Nuevo Mundo, con la correspondiente legitimación filosófico-moral; y defensa de la fe católica, sobre los fundamentos filosófico-teológicos pertinentes.

Los correspondientes planteamientos encontraron su respectivo cauce en las orientaciones de la Orden de Predicadores —dominicos— y de la Compañía de Jesús —jesuitas—, como ha podido comprobar el atento lector, si bien la primera de las directrices ha quedado en este artículo meramente esbozada, pues creemos que debe tener su desarrollo más idóneo en la filosofía relacionada con el continente americano; remitimos, pues, al lector al correspondiente artículo.

II. AMERICA: HUMANISMO, ERASMISMO, FILOSOFIA (SIGLO XVI)

1. *Introducción y delimitación*

Es obvio que, al tratar el tema que compete a este artículo, debemos remitirnos al año 1492, momento en el que puede empezar a considerarse el continente americano como una unidad geocultural. Las culturas precolombinas, existentes en el período histórico anterior a esa fecha, se desarrollaron en ámbitos espaciales limitados, por lo que sus secuelas filosó-

ficas sólo pueden considerarse como filosofía americana cuando previamente se han establecido las correspondientes delimitaciones. El tratamiento de las posibles filosofías precolombinas debe, pues, ocupar un lugar distinto al que nosotros nos hemos fijado.

Pero, aún así acotado el tema, todavía presenta equívocos que debemos esclarecer en esta introducción. El primero de esos equívocos es el que nace de la problemática surgida desde que comienzan los contactos europeos con las realidades del nuevo continente: naturaleza y caracterización del mismo, derecho a la colonización o dominio político de las nuevas tierras, legitimación moral —si la hubiere— de la conquista, la naturaleza y derechos de los indígenas americanos, etc. Al socaire de estos temas, surge una filosofía americana que lo es por el objeto de su ocupación, aunque los filósofos que la elaboran sean españoles, muchos de los cuales ni siquiera viajaron al Nuevo Mundo.

En un segundo lugar, y como producto de la anterior ocupación, surgen y se desarrollan teorías que van a constituir importantes avances filosóficos considerados como nuevas cotas del pensamiento occidental, los cuales reciben su savia nutricia del «hecho americano» y de la diversa problemática que el mismo plantea; en este orden alcanza un interés y valor insospechado la expansión del erasmismo por tierras americanas, con sus realizaciones prácticas, por un lado, y los nuevos desarrollos del humanismo renacentista, por otro.

Un tercer desarrollo de la temática que aquí nos incumbe proviene de la misma expansión de la filosofía académica en los territorios descubiertos. En este plano el protagonismo lo adquieren las universidades fundadas en el nuevo continente y el importante papel que la filosofía jugó en sus planes de estudio. En este ámbito, aunque el protagonismo principal lo siguen ocupando filósofos españoles emigrados, aparecen las primeras manifestaciones de filósofos propiamente americanos, tanto por su nacimiento como por su ubicación.

2. *Desarrollo*

Acordes con el esquema planteado, procedemos a su desarrollo en el orden establecido, que coloca en primer término los problemas morales surgidos a raíz del «descubrimiento», los cuales dieron lugar a toda una literatura teológico-jurídica que tiene en su haber algunas de las realizaciones más importantes en el pensamiento mundial del siglo XVI. Estos problemas pueden agruparse básicamente en tres grandes órdenes: 1) los derivados del supuesto derecho al dominio político que España tenía sobre las tierras recién descubiertas y, en consecuencia, de la legitimidad de la soberanía española; 2) los derivados de la licitud o ilicitud de la guerra que se hacía a los indios, que habrían de repercutir necesariamente sobre el derecho a la conquista; y 3) por último, los conectados con la naturaleza del indio, y como corolario de la opinión que se tuviese al respecto, el justo régimen en que habían de vivir los indios.

El planteamiento de estos problemas llevó a los pensadores de la época a elevarse a las mayores alturas de la moral, de la teología y del derecho, pero en realidad empezaron a surgir tales cuestiones por motivos sumamente prácticos, como fueron los abusos en el trato con los indígenas o los conflictos derivados del descubrimiento y la ocupación. Los teólogos y los juristas que se enfrentaron con tales cuestiones se solían apoyar en las ideas tradicionales heredadas de la Edad Media, pero hubo una minoría sobresaliente que no se limitó a aceptar la tradición, sino que intentó adaptarla a las nuevas realidades, iniciando así la elaboración de un pensamiento original de gran trascendencia.

De acuerdo con esas ideas tradicionales a que hemos aludido había en la Edad Media un derecho para el descubrimiento y ocupación de nuevas tierras, reconocido incluso en textos legales como las *Siete Partidas,* donde puede leerse lo siguiente:

> Pocas vegadas acaece que se fagan islas nuevamente en la mar. Pero si acaeciese que ficiese alguna isla de nuevo, suya decimos que debe ser de aquel que la poblase primeramente (ley 29, título XXVIII, partida III).

Se trata del derecho de primer ocupante; difícil era alegar este título jurídico en el caso americano, donde las tierras descubiertas estaban frecuentemente pobladas ya por indígenas. En este supuesto, había que acudir a otros motivos; existe otra disposición del mismo texto legal (ley 9, título I, partida II) que señala diversas circunstancias por las que puede obtenerse el señorío de un reino: herencia, matrimonio, libre consentimiento de los naturales u otorgamiento del papa o del emperador. En el caso del Nuevo Continente es evidente que sólo el otorgamiento del papa era factible y, desde luego, el más oportuno.

Así se efectúa la donación pontificia a los reyes de España mediante la bula *Inter caetera,* concedida por Alejandro VI el 3 de mayo de 1493, con objeto de que pudiesen difundir y predicar la fe católica entre los pueblos descubiertos; esta bula fue completada por otra bastante posterior, aunque publicada con fecha del día siguiente, en la que se establecía la línea de demarcación de la zona de influencia castellana. Por ella se convenía que los dominios castellanos serían los comprendidos más allá de una línea imaginaria trazada a 100 leguas de las Azores, reservándose para Portugal todos los territorios comprendidos más acá de dicha línea. Posteriormente, por el Tratado de Tordesillas (1494), se fijó la frontera entre ambas zonas, portuguesa y castellana, sobre el meridiano situado a 370 leguas de Cabo Verde.

En 1503 tuvo lugar una reunión de consejeros reales con teólogos y canonistas, presidida por el arzobispo de Sevilla, en la que se llegó al acuerdo de dar por válida la concesión pontificia y, en consecuencia, considerar legítima la ocupación española de los territorios americanos. El mismo año (20 de diciembre) se implantó el sistema de encomiendas por el cual se establecía el servicio de los indios, aunque sólo fuera por uno

o dos años, nunca de por vida. Ahora bien, si en la teoría se establece así, en la práctica se van a originar numerosos abusos, pasándose, con este motivo, de la justificación jurídica al dominio —que nadie discute tras la donación pontificia—, al problema de la justificación moral y religiosa. En otras palabras, que si las prácticas de los colonos no se ajustaban a la moral cristiana, el derecho de Castilla al dominio carecería de justificación. El único derecho moral de los españoles al dominio de aquellas tierras tendría su base en el móvil de la extensión y difusión del evangelio, pero si este móvil se abandonaba en la práctica, sustituyéndose por el afán de lucro y de posesiones materiales, aquella justificación desaparecía automáticamente.

Las cuestiones así planteadas van a encontrar un monumento en la reflexión realizada por el dominico Francisco de Vitoria (1492-1546), fraile del Colegio de San Esteban de Salamanca, que plasma el producto de sus meditaciones en las famosas *Relectiones theologicae,* dentro de las cuales ocupan un lugar prioritario para el tema que nos concierne las llamadas *De indis prior* (1539), *De indis posterior seu de iure belli* (1539) y *De temperantia* (1537). En ellas parte Vitoria del derecho irrenunciable de los indios a poseer sus tierras, de la legitimidad de sus príncipes naturales y del derecho a gobernarse a sí mismos, lo que plantea seriamente la duda del derecho de los españoles a la ocupación de las tierras americanas. El tema le lleva a Vitoria a examinar detenidamente los habitualmente considerados como títulos legítimos para dicha ocupación; de dicho examen se desprende que la mayoría de los esgrimidos son ilegítimos, aceptando como único posible el que llama «derecho de sociedad natural y libre comunicación», al que se refiere también como «derecho de libre paso, instalación y comercio».

Según este derecho, los españoles pueden recorrer aquellas provincias y permanecer allí sin que les hagan daño alguno los bárbaros ni puedan prohibírselo de ningún modo, siempre que los españoles vayan en son de paz. No se les puede impedir el derecho de viajar y a permanecer allí como huéspedes y peregrinos pacíficos, como tampoco puede negárseles el derecho a comerciar, importando mercancías de que los indios carecían y exportando otras de que carecíamos (oro, plata, etc.). Ni los caciques indios a sus súbditos ni los soberanos españoles a los suyos pueden prohibirles comerciar entre sí, como tampoco puede nadie privar a los españoles de apoderarse de las cosas sin dueño *(res nullius)* de la tierra o del mar. La negativa persistente en los indios a que los españoles ejerciten estos derechos da a éstos licencia para hacerlo por la fuerza, si fuese necesario, ocupando sus tierras y acometiéndolos cuando la propia seguridad lo requiriese.

Este derecho así explicitado es un desarrollo del concepto de «comunidad universal», introducido por Vitoria. Hasta su llegada toda la fundamentación filosófica del derecho se basaba en el concepto de «bien común», inaplicable a las relaciones internacionales por tratarse de intereses contrapuestos y enfrentados. El nuevo concepto de «comunidad uni-

versal» da entrada al planteamiento original de Vitoria, pues a ella pertenecen todos los hombres como consecuencia de su naturaleza social, que es anterior y superior a la división en naciones. Esta sociedad universal se rige por el derecho natural *(ius naturale)* y, en las cosas que éste no alcanza, por el derecho de gentes *(ius gentium),* de acuerdo con unos principios de convivencia internacional que le hicieron escribir a Vitoria:

> No puede dudarse de que el Mundo entero, que es en cierto modo una república, tiene derecho para dictar leyes justas y convenientes a todos sus miembros, semejantes a las dispuestas en el Derecho de gentes... De ello se sigue que pecan mortalmente quienes violan el Derecho de gentes, sea en la paz, sea en la guerra, y que en asuntos de importancia, tales como la inviolabilidad de los embajadores, a ninguna república le es lícito negarse a cumplir con el Derecho de gentes... Así como la mayoría en la república puede constituir sobre ella un rey, así también la mayoría de los cristianos, aun no queriéndolo la minoría, puede nombrar un soberano, a quien todos estén obligados a obedecer *(De potestate civili).*

Los principios de una futura Sociedad de las Naciones están ya aquí, aunque embrionariamente enunciados, expuestos con claridad y nitidez en un antecedente genial, cuatro siglos antes de que se pusieran en práctica.

La aplicación de tales principios a la cuestión americana es lo que llevará a su lógica culminación el pensamiento de Vitoria, elevándolo a alturas hasta entonces desconocidas, que suponen la elaboración definida de un estatuto jurídico para el nacimiento del derecho internacional. Vitoria introduce por primera vez, con su teoría, criterios de racionalidad natural en los asuntos de la convivencia internacional, poniendo las bases de la filosofía del derecho y del futuro derecho internacional.

Estos planteamientos van a tener particular incidencia en la segunda de las cuestiones planteadas: la referente a la licitud o ilicitud de la guerra contra los indios, cuestión entonces candente por la beligerancia que a favor de ella había tomado el humanista, en su época famosísimo, Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), que había escrito libros recibidos con gran aplauso oficial: *Democrates primus sive de convenientia disciplina militaris cum christiana religione; Democrates alter sive de justis belli causis apud indos* y *Apología pro libro de iustis belli causis.* Contra la doctrina aquí expuesta, que justificaba las guerras imperiales, se levanta Vitoria, para quien la guerra es una conculcación del principio de solidaridad entre las naciones, lo que exige limitarlas a casos concretos muy especiales. Para Vitoria la guerra no es sólo un hecho terrible que se hace preciso regular por razones humanitarias, como pensaba Hugo Grocio, sino que tiene un carácter eminentemente jurídico de sanción, con el fin de mantener el derecho y repararlo cuando se le ha infringido. Según este enfoque, la guerra, en fin, no es sólo un hecho, sino un derecho absolutamente lícito, que en algunos casos se hace de todo punto necesario ejercer, mientras la humanidad no disponga de otros medios. Así la guerra se convierte, bajo estos supuestos, en un acto de justicia vindicativa, ejer-

cido por el príncipe de la nación ofendida; dicho príncipe se constituye en juez, al menos temporal o circunstancialmente. En dicha tesitura, la guerra sólo puede declararse bajo una serie de condiciones: autoridad competente; causa justa; y limitaciones en su ejecución.

Esta «teoría de la guerra justa» supone serias limitaciones al expansionismo imperial en América, pues en ella va implícito el rechazo a las tres causas principales que aceptaban casi todos los tratadistas de la época: *a) la diversidad de religión* —dice— no puede ser causa de guerra, ya que el no aceptar la fe cristiana no es injuria contra las naciones que profesan la misma; por el contrario, la fe es un acto libre de voluntad y no puede jamás imponerse por coacción sin faltar con ello al mensaje evangélico; *b) el deseo de ensanchar el territorio* tampoco puede ser causa justa de guerra, pues, de no aceptarse así, la guerra podría ser justa por parte de ambos contendientes, lo que contradice el planteamiento inicial por el que la nación ofendida queda erigida en juez de la situación; con esta doctrina, Vitoria rechaza la posibilidad de justificar moralmente el imperialismo y las guerras imperialistas; *c) la gloria y el interés particular de un príncipe* tampoco pueden ser causa justa de guerra, como se desprende de lo anterior; en este punto, nuestro tratadista desarrolla la teoría clásica según la cual no es la república para el rey, sino el rey para la república, y por tanto, las únicas guerras admitidas deben ser aquéllas que se declaren en provecho del bien común y se ordenen a éste; lo contrario sería convertir a los súbditos en esclavos y al príncipe en tirano.

Este tipo de doctrinas —tan restrictivas de los intereses del poder oficial— es lo que el gran historiador norteamericano Hanke (1968) ha llamado «la lucha por la justicia en la conquista de América», en la que otro ilustre dominico, Bartolomé de Las Casas (1474-1566), alcanzará fama universal. Entre sus numerosas obras encontramos títulos que han conservado gran trascendencia hasta hoy: *De unico vocationis modo, Brevísima relación de la destrucción de Indias* (1552), *Apologética historia* (1559) *Historia de las Indias* (1560), *De thesauris* (1563), pero del conjunto de su obra y de su vida sobresale su apasionada defensa del indio. Las Casas ha sido un crítico radical del proceso español de colonización y conquista, lo que le sitúa —a decir de muchos de sus detractores— entre los forjadores de la «leyenda negra» española, de tan hondas repercusiones en la historia. Por encima de eso, hay que valorar, sin embargo, su alta consideración de la naturaleza de los indios, lo que le convierte en un adelantado de las teorías ilustradas del «buen salvaje» frente al perverso civilizado.

Quizá en ninguna de sus obras aparece esa contraposición de forma tan nítida como en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), donde nativos y españoles son pintados con los caracteres más opuestos que pueda imaginarse. De los indios dice Las Casas:

> Todas estas universas e infinitas gentes *a toto genero* crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores naturales e a

> los cristianos a quien sirve; más humildes, más pacientes, más pacíficas e quietas, sin rencillas ni bulliciosos, no rijosos, no querulosos, sin rencores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el Mundo.

Más adelante se complace el famoso apóstol sevillano en señalar su pobreza, su austeridad, su docilidad, y así, escribe:

> Son también gentes paupérrimas y que menos poseen ni quieren poseer de bienes temporales; e por esto no soberbios, no ambiciosos, no cobdiciosos. Su comida es tal, que la de los Santos Padres en el desierto no parece haber sido más estrecha ni menos deleitosa ni pobre. Sus vestidos, comúnmente, son en cueros, cubiertas sus vergüenzas, e cuando mucho cúbrense con una manta de algodón... Son eso mesmo de limpios e desocupados e vivos entendimientos, muy capaces e dóciles para toda buena doctrina; aptísimos para recibir nuestra santa fe católica e ser dotados de virtuosas costumbres, e los que menos impedimentos tienen para esto que Dios crió en el Mundo.

La asimilación de estos pacíficos y angélicos seres a las «ovejas» no se hace esperar, facilitando así que aparezca la metáfora de «lobos y corderos», en la cual los españoles ocupan el primer término de la comparación. He aquí cómo se expresa Las Casas unas líneas más arriba:

> En estas ovejas mansas y de las calidades susodichas por su Hacedor y Criador así dotadas, entraron los españoles, desde luego que los conocieron, como lobos e como tigres y leones cruelísimos de muchos días hambrientos. Y otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte, hasta hoy, e hoy en este día lo hacen, sino despedazallos, metallos, angustiallos, afligillas, atormentallas y destruillas por las estrañas y nuevas e varias e nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad, de las cuales algunas pocas abajo se dirán, en tanto grado, que habiendo en la isla Española sobre tres cientos de ánimas que vimos, no hay hoy de los naturales de ellas doscientas personas.

Este cruel comportamiento de los españoles, frente a la bondad del indio, no puede obedecer sino también a fines bajos y egoístas. Más adelante lo denuncia Las Casas:

> La causa por que han muerto y destruido tantos y tales e tan infinito número de ánimas los cristianos ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días e subir a estados muy altos e sin proporción de sus personas; conviene a saber, por la insaciable codicia y ambición que han tenido, que ha sido mayor que en el mundo pudo ser, por ser aquellas tierras tan felices y tan ricas, e las gentes tan humildes, tan pacientes, tan fáciles a subjectarlas; a las cuales no han tenido más respecto ni dellas han hecho más cuenta ni estima (hablo con verdad por lo que sé y he visto todo el dicho tiempo), no digo que de bestias (porque pluguiera a Dios que como a bestias las hubieran tratado y estimado), pero como y menos que estiércol de las plazas (Las Casas, 1958, 136-7).

En Las Casas encontramos, ya en pleno siglo XVI, la contraposición «barbarie-civilización», aplicada al Nuevo Mundo, y donde el modelo

moral es ofrecido por el primer término de la pareja, equiparado a los indígenas americanos, mientras el segundo término, identificado con los cristianos europeos (= españoles), representa la oposición completa a dicho modelo moral. El esquema es el mismo que luego va a aparecer en el pensamiento francés del siglo XVIII.

Las teorías de Las Casas en defensa del indígena americano, surgieron, en gran parte, como oposición a las de Juan Ginés de Sepúlveda, que defendía la esclavitud —o cuando menos la tutela— de los indios. Era éste partidario de la corriente aristotélica, aristocrática y selectiva, según la cual hay una jerarquía con diversos grados en la vida humana, de donde se desprende que los más favorecidos deben ejercer tutela y dominio sobre los menos aptos; por el contrario, Las Casas, profundamente penetrado de la sensibilidad cristiana, mantiene una doctrina democrática según la cual todos los hombres son iguales por naturaleza y, en consecuencia, libres, con los mismos derechos y las mismas responsabilidades ante la ley. En el caso de Sepúlveda, hay, pues, una aceptación plena y sin paliativos apenas de la teoría aristotélica de la esclavitud natural, que trata de compaginar con la doctrina cristiana, reafirmando los deberes de amor y caridad de los amos y señores para con sus esclavos, lo que en la práctica americana era realmente muy difícil. Hay que dejar bien sentado, con todo, que Sepúlveda no considera a los indios como auténticos «esclavos por naturaleza», sino solamente en una situación de «atraso, perfectible con el tiempo y educación»; los españoles —dice— «no los han de matar ni hacer esclavos, sino que sean esclavos del rey de Castilla».

Las Casas es en esta cuestión, como en casi todo, mucho más radical: considera que el cristianismo es incompatible con la teoría de la desigualdad entre los hombres, aunque en algunas ocasiones no se atreve a tomar una postura tan rotundamente antiaristotélica; cuando se ve atacado por Sepúlveda, simplemente afirma que los indios no pueden ser clasificados entre los que Aristóteles considera esclavos por naturaleza.

Evidentemente, en Las Casas se produce una lucha entre su conciencia de cristiano, que repudia la tesis aristotélica, y su conciencia de hombre de su época y de su cultura, que le obliga a aceptar las directrices del Estagirita. Al negar que los indios fueran los esclavos por naturaleza a que se refiere Aristóteles, se le plantea el problema inmediato de quiénes serán éstos; las respuestas variaban: unas veces aseguraban que entre ellos había que considerar a los que por sus costumbres perversas parecían fieras de los bosques (godos, vándalos, árabes); otros decían que entre aquéllos sólo podían clasificarse unos pocos errores de la naturaleza. En algún momento, Las Casas debió de pensar que los esclavos por naturaleza serían los negros, y esa opinión es lo que explicaría que el famoso dominico defendiese y propugnase en un momento de su vida tal género de esclavitud. La primera propuesta en tal sentido es de fecha muy temprana; en 1516 Las Casas presenta un memorial al cardenal Cisneros, donde propone que, en compensación de la pérdida de mano de

obra india implicada en la política colonizadora defendida por él, el rey debía dar licencia para importar a las Indias esclavos negros o blancos. Aunque más tarde se arrepienta, no deja de reconocer el hecho; así, dice en la *Historia de las Indias:*

> Este aviso de que se diese licencia para traer esclavos negros dio primero el Clérigo Las Casas, no advirtiendo la injusticia con que los portugueses los toman y hacen esclavos; el cual, después que cayó en ello, no lo diera por cuanto había en el mundo, porque siempre los tuvo por injusta y tiránicamente hechos esclavos, porque la misma razón es de ellos que de los indios (Las Casas, 1951, III, 177).

El hecho se ha esgrimido por los antilascasistas para reprocharle contradicción tan flagrante con su propio ideario y que había de traer una consecuencia de tanta gravedad como era la introducción de la esclavitud negra en las Indias. El recto enjuiciamiento de la cuestión exige conocer el pensamiento de Las Casas con plenitud en materia de tanta transcendencia, cosa que, desgraciadamente, nos es imposible. Muy bien podía referirse el Apóstol de los Indios a la esclavitud legal de aquellos negros que en justa guerra hubiesen caído en poder de los cristianos; en este caso, habría un rechazo implícito de la esclavitud natural de los indios, y el aceptar la otra no supondría más que una aceptación de costumbres que regulaban en la época las guerras entre naciones. En contrapartida, lo que sí había evidentemente es un rechazo de la justicia de toda guerra de conquista contra el indio, lo que involucraba que éste no pudiera ser reducido a la esclavitud en ninguna circunstancia. Por el contrario, en el caso de los negros africanos se daban aparentemente las condiciones de una guerra justa: la que sostenían los portugueses en aquellas tierras con carácter de cruzada. Naturalmente, la cuestión cambia con el tiempo, cuando Las Casas pone en duda el principio de que todo prisionero hecho en justa guerra debe caer en esclavitud. En ningún caso, por lo demás, Las Casas aprobó el comercio lucrativo de esclavos, como hacían las compañías dedicadas al tráfico de los mismos; en él se trataba de una medida puramente técnica para sustituir una mano de obra por otra, sin que nunca entrase en su consideración la idea del beneficio económico. En su obsesión trataba de salvar todo un mundo —el Nuevo Mundo— para la causa de la conciencia cristiana, que sólo podía ser una conciencia libre. Cuando se dio cuenta de que la introducción de esclavos negros podía perturbar esa idea, Las Casas cambió de opinión.

Muchos de los anteriores planteamientos reciben su savia del erasmismo y de la expansión que éste tuvo en tierras americanas, imprimiendo particular importancia al humanismo renacentista y a sus realizaciones en el Nuevo Mundo. Sobre la citada expansión se ha ocupado con su habitual penetración Marcel Bataillon en su estudio «Erasmo y el Nuevo Mundo» (1966), donde se detiene en varios aspectos que precisan las vías por las que se produjo la introducción de las doctrinas erasmianas en

América y la hondura de su penetración. En este sentido, examina la presencia de Erasmo en las bibliotecas de conquistadores, los procesos incoados y las peculiares formas de evangelización que denotaban la presencia erasmiana. Desde este último aspecto, es fundamental el estudio de una figura extraordinaria, fray Juan de Zumárraga (1468-1548), primer arzobispo de Nueva España y uno de los fundadores de la Universidad de México, que consagró su vida a la defensa y educación de los indios. Era franciscano y la influencia erasmiana es patente en los dos libros que publicó en México: en la *Doctrina breve* transcribe muy extensos párrafos de Erasmo, y en la *Doctrina cristiana* aparece como seguidor del famoso erasmista sevillano Constantino Ponce de la Fuente. Su actitud influyó mucho en Vasco de Quiroga, sobre todo por haber encontrado éste en la biblioteca de Zumárraga un ejemplar de la *Utopía,* de Tomás Moro, que le sirvió como referencia básica para la puesta en marcha de sus experimentos utópicos.

El utopismo americano a que acabamos de referirnos tiene una estrecha conexión con el movimiento erasmista. Luis Vives y Tomás Moro, junto con Erasmo, componían la trilogía erasmista por excelencia en la Europa de su tiempo, pero de los tres fue Tomás Moro quien vio con mayor agudeza la íntima conexión entre utopía y erasmismo, así como entre aquélla y América. Son precisamente el descubrimiento y la presencia de América lo que hizo posible la *Utopía,* es decir, el viaje de Rafael Hithlodeo, compañero imaginario de Américo Vespucio en su navegación americana. El libro de Tomás Moro (1478-1535) se publicó en fecha aún temprana (1516), dentro de la época que todavía podemos llamar de los descubrimientos: su título completo es ya suficientemente explícito: *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia.* La obra es una reacción crítica contra la mala política del gobierno inglés: la industria de la lana llevaba a un injusto despojo de las tierras de los pobres, e incluso provocaba la persecución contra ellos cuando, por tal causa, se veían obligados a dedicarse al robo y al bandidaje. La descripción de esa situación indeseable movió a Moro a establecer en su *Utopía* una serie de principios que debieran gobernar toda sociedad idealmente constituida. Entre estos principios, los fundamentales son el establecimiento del trabajo obligatorio y una distribución equitativa del mismo. Se especifica que la jornada de trabajo no debe durar más de seis horas, al objeto de que el trabajador tenga tiempo de cultivarse espiritualmente y no se convierta en un mecánico instrumento de producción. En *Utopía* no hay hierro, como se creía entonces que tampoco lo había en América, lo que supone una identificación con la Edad Dorada de los primeros habitantes del Mundo; por eso la propiedad privada está allí abolida, como en toda verdadera Edad de Oro. El dinero —vil metal— tampoco existe en esa isla ejemplar; es más, se halla intencionalmente abolido, y el intercambio de artículos de consumo se realiza por canje directo en los grandes almacenes públicos. En esa sociedad, las leyes son pocas y claras, de acuerdo con el viejo proverbio: *corruptissima res publica, plurimae*

leges. La pena de muerte está abolida, aunque existe aún la esclavitud, como mal menor para los prisioneros de guerra. Los habitantes de aquella maravillosa isla desprecian las piedras y los metales preciosos, y el oro sólo se utiliza para las cadenas de los esclavos y los sambenitos de los criminales. El jefe, llamado Utopo, del cual tomó nombre la isla, gobierna armonizando todos los grupos, y no armando a los ricos contra los pobres (crítica tremenda contra la monarquía inglesa de aquel tiempo). La guerra —pensamiento de buen erasmista— está absolutamente condenada, y sus habitantes no la emprenderán nunca por su iniciativa. Si son atacados o invadidos por otros pueblos, encargarán su propia defensa a pueblos mercenarios colindantes; de esta manera se reduce el número de los belicistas y se promueve la disensión entre los enemigos de Utopía, ya que éstos son todos los que aceptan la guerra. Naturalmente que en estas afirmaciones no podemos ver sino la fina ironía del pensador inglés y su travieso ingenio de hombre renacentista.

El hecho de que Moro sitúe a Utopía en América no es casual; responde a una honda convicción ya bien arraigada desde los primeros tiempos del descubrimiento: la de que América es tierra utópica, o, mejor aún, que América es la utopía por excelencia. Y así, frente a una Europa envuelta en una triste política, donde las ambiciones y la corrupción se disfrazan con el contradictorio y absurdo nombre de «guerras de religión» y donde el eje de acción gira en torno a la maquiavélica «razón de Estado», América aparece como la utopía salvadora, como la tierra prometida que esperaba impaciente la vieja y podrida Europa. Por eso podemos aceptar plenamente las palabras de Alfonso Reyes: «América comienza a definirse a los ojos de la Humanidad como un posible campo donde realizar una justicia más igual, una libertad mejor entendida, una felicidad más completa» (Reyes, 1960, 58). Esa dimensión utópica es la que ha hecho decir a un escritor de nuestros días que «América ha sido siempre un gran campo de experimentos sociales, desde muy temprano» (Gariano, 1972, 22).

El primero que tratará de llevar a la práctica las anteriores ideas es Vasco de Quiroga (1470-1565), de quien es la siguiente frase:

> Porque no en vano, sino con mucha causa y razón este de acá se llama Nuevo Mundo, y eslo; Nuevo Mundo, no porque se halló de nuevo, sino porque es en gentes y cuasi en todo como fue aquel de la Edad primera y de Oro, que ya por nuestra malicia y gran codicia de nuestra nación ha venido a ser de hierro, y peor.

Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán en el virreinato de Nueva España, estudió jurisprudencia en Valladolid, en cuya Chancillería alcanzó fama como letrado; fue nombrado en 1530 oidor de la segunda Audiencia de México. Éste será el hombre que llevará a la práctica en tierra americana la *Utopía* de Moro; le impulsó a ello la observación de las dotes de ingenuidad y bondad de los indios. Éstos son maleables —viene a decir— y blandos como la cera, por lo que, según cree, entre

ellos se pueden restaurar «la doctrina y la vida cristiana en su Santa Simplicidad, mansedumbre, humildad, piedad y caridad, en esta renaciente Iglesia, en esta Edad Dorada, entre estos naturales; que en la nuestra de hierro lo repugna tanto nuestra casi natural soberbia, codicia, ambición y malicia desenfrenada». Al objeto de aprovechar tales inclinaciones, propone al Consejo de Indias ordenar la vida de los naturales reduciéndolos a poblaciones.

Entre 1531 y 1535, siendo todavía oidor, empieza Vasco de Quiroga a poner en práctica su plan comprando tierras con su propio dinero a dos leguas de México. Así fundó dos «hospitales-pueblo»: uno junto a la ciudad de México (el de Santa Fe), y otro en Michoacán. Al ser elegido obispo en 1537 funda otros dos hospitales, aunque de menor importancia que los anteriores. Según nos informa Zumárraga, en correspondencia con el emperador, Quiroga les hacía casas y las repartía en familias, comprándoles tierras y ovejas con que se pudiesen sustentar; al mismo tiempo los adiestraba en diferentes industrias para enlazarlos luego por el intercambio.

Desde el punto de vista del pensamiento utópico, resultan particularmente interesantes dos textos del obispo Quiroga: el primero es su «Información en Derecho», fechada en México el 24 de julio de 1535, con cuyo escrito pretende refutar a los que criticaban su progresiva política sobre la esclavitud; el segundo son sus ordenanzas sobre el gobierno de los «hospitales-pueblos», confirmadas y mandadas cumplir por su testamento de 1565. A través de ambos escritos se observa la influencia en su pensamiento de la *Utopía* de Moro.

Un personaje insoslayable cuando se estudia la influencia del erasmismo en América es Francisco Cervantes de Salazar (1518-1575), toledano; en España sirvió al cardenal arzobispo García de Loaysa y enseñó en la Universidad de Osuna; en 1551 pasó a México, donde fue catedrático y rector de la Universidad. En América publicó siete diálogos originales; cuatro de ellos, que tenían el juego como tema central, parece que los llevó ya redactados de España; los otros tres fueron escritos en México y tienen a dicha ciudad como tema central; todos se publicaron por primera vez en 1554. Los cuatro diálogos referentes al juego llevan los siguientes títulos: *Saltus, Ludus spherae per anulum ferreum, Obeliscorum sive Lignearum pyramidularum ludus* y *Pilae palmariae ludus*. Los otros tres tratan de los siguientes temas: en *Academia Mexicana,* el primero, dialogan Gutiérrez, recién llegado, y Mesa, vecino de la capital mexicana, el cual explica al primero cómo es la Universidad, cómo funciona, cuáles son sus catedráticos y sus estudios; el segundo, *Civitas Mexicus interior,* es la descripción que de la ciudad hacen dos vecinos, Zamora y Zuazo, a un tercero, Alfaro que es forastero, y a través del diálogo se la describen mientras la recorren; en el tercero, *Civitas Mexicus exterior,* aparecen otra vez los mismos interlocutores, paseando por Chapultepec, el mismo día por la tarde, mientras describen los alrededores de la ciudad, dan noticias de la Nueva España y de las antiguas costumbres

de los indios. Además de estos diálogos en México, escribió también *Túmulo Imperial de la gran ciudad de México, Comentarios a la jura de don Felipe II* y una importante *Crónica de Nueva España* en 6 libros, cuya edición se hizo en 1914, a raíz del descubrimiento del manuscrito en la Biblioteca Nacional de Madrid.

Desde el punto de vista filosófico, Cervantes de Salazar es un introductor de las ideas de Vives, a quien había traducido y glosado. En España, publicó antes de marchar a México un tomo con el título de *Obras que Francisco Cervantes de Salazar ha hecho, glossado y traduzido* (Alcalá, 1546): en este volumen incluyó el *Diálogo de la dignidad del hombre,* de Fernán Pérez de Oliva; el *Apólogo de la ociosidad y el trabajo,* de Luis Mexía; y la *Introducción y camino para la sabiduría,* de Juan Luis Vives; todo ello precedido del *Discurso sobre la lengua castellana,* de Ambrosio de Morales.

Más interesante aún, si cabe, al estudiar la influencia del humanismo renacentista en América es ver sus repercusiones en las primeras formulaciones científicas relacionadas con el pensamiento económico y la antropología cultural.

En lo que se refiere al primero de los ámbitos, es evidente que el descubrimiento de América animó un cierto auge económico y un estímulo al desarrollo, proveniente del estado primitivo de la economía americana. España necesitaba exportar toda clase de productos; junto a la emigración humana se produjo un gran envío de semillas, víveres, útiles agrícolas, animales domésticos y toda clase de mercaderías para atender la demanda de esta clase de bienes. Ello exigía la explotación a pleno rendimiento de los recursos españoles, que se vio recompensada por la contrapartida que suponía la masiva afluencia de metales preciosos (principalmente oro y plata), lo que a su vez produjo un elevado y sostenido aumento de los precios durante todo el siglo XVI. El crecimiento de los precios se inició por Andalucía, pues el puerto de Sevilla era el lugar de entrada de aquellos metales, pero de allí se propagó en seguida al resto de la Península.

La situación descrita convirtió a la Península Ibérica en el centro comercial y financiero de Occidente, desarticulando el orden económico internacional, que había imperado hasta entonces. Lisboa, las ferias castellanas, pero muy principalmente la ciudad de Sevilla desplazaron el centro de gravedad mercantil y financiero situado hasta entonces en los Países Bajos y en las ciudades italianas. Tomás de Mercado nos hace una muy bella y precisa descripción de lo que era el ambiente sevillano del primer tercio del siglo XVI:

> Así la Casa de Contratación de Sevilla y el trato della, es uno de los más célebres y ricos que hay en el día de hoy, o se sabe en todo el orbe universal. Es como centro de todos los mercaderes del mundo. Porque a la verdad, soliendo antes el Andalucía y Lusitania ser el extremo y fin de toda la tierra, descubiertas las Indias, es ya como medio. Por lo cual todo lo mejor y más estimado, que hay en las otras partes antiguas, aún de Turquía viene a ella; para que por aquí se lleve a las nuevas, donde

> todo tiene tan excesivo precio. De aquí que arde la ciudad en todo género de negocios. Hay grandes y reales cambios para todas ferias, así dentro del reino como fuera: ventas y compras, fiado y de contado, de gran suma; muy grandes corazones; baratos de muchos millares y cuentos; que ni Tiro, ni Alejandría en sus tiempos se le igualaron (Mercado, 1977, I, 63).

Una de las consecuencias de este gran desarrollo comercial y mercantil es la llegada a España de un gran contingente de banqueros y comerciantes extranjeros, sobre todo, flamencos, genoveses y alemanes, que controlaron parte de la economía, obteniendo grandes beneficios y llevándose parte del oro y la plata que entraba en la Península a otros países. En la misma España apareció una nueva clase mercantil avezada en las nuevas técnicas financieras, que habían generalizado nuevos tipos de contratación y de cambio. Sevilla fue el núcleo urbano donde esta nueva clase social se hizo más ostensible.

En resumen, podemos decir que la Península Ibérica se convirtió en lugar privilegiado de los nuevos fenómenos económicos que se estaban operando en el mundo, y no nos puede extrañar que fuera precisamente en ella donde se produjeran los primeros desarrollos de un pensamiento económico moderno. Ahora bien, este pensamiento surge en los escolásticos de la época, y como una consecuencia inevitable, al tener que enfrentarse con problemas morales inéditos surgidos de las nuevas transacciones económicas y de una mentalidad que ya preludia el desarrollo del capitalismo. Se ponen así las bases de la futura Economía política.

En esa línea es digna de nota la figura de Martín de Azpilcueta (1492-1586), conocido con el nombre de «Doctor Navarro», autor de un importante *Comentario resolutorio de cambios* (1556), donde enuncia una teoría del dinero como base para una regulación moral de las relaciones económicas entre ciudadanos del mismo país y también con los de otras naciones; su carácter práctico salta a la vista por el propósito de «acabar de desterrar de sus reinos los remolinos de las usuras» y su influencia durante el siglo XVI fue muy extensa. En línea muy similar hay que situar a fray Tomás de Mercado (1530-1576), dominico formado en México, que luego residió en Sevilla, donde pudo tomar observaciones de primera mano sobre el negocio de las Indias; es autor de una famosa *Suma de tratos y contratos* (1571), donde formula por primera vez la famosa teoría cuantitativa del dinero, sin duda su aportación más importante. La obra es interesante, tanto por los aspectos descriptivos como por los morales, pero su valor más destacado es el científico, en lo que adquiere un valor histórico imposible de desdeñar, a pesar del olvido en que cayó a partir del siglo XVIII.

Sólo en nuestro siglo ha vuelto a ponerse de relieve la importancia y la originalidad de los economistas españoles del XVI y XVII, en la obra de autores como Sayons (1936), Grice-Muntchinson (1952) y Pierre Vilar (1974). Entre los autores españoles sólo José Larraz ha reivindicado el valor para la historia del pensamiento económico de obras como la de Mercado:

> El esfuerzo de Mercado —y de sus antecesores y sucesores— en materia de cambio exterior es sumamente interesante, porque representa una anticipación de tres siglos y medio de Cassel, y de dos y medio respecto de los ingleses de comienzos del XIX, que más de cerca precedieron al economista sueco (Larraz, 1943, 80).

En lo que se refiere al ámbito de la antropología cultural también la aportación proveniente de los misioneros españoles fue muy importante; dejando a un lado la imponente labor de recuperación de gramáticas y vocabularios de lenguas indígenas, sus observaciones sobre las diferentes culturas pusieron las bases de la ciencia antropológica. En esta esfera sobresale, muy encima de lo demás, lo realizado por fray Bernardino de Sahagún (1500-1590), cuya obra *Historia de las cosas de Nueva España,* objeto de sucesivas reelaboraciones, es un monumento antropológico del máximo rigor; no escribía nada que no estuviera contrastado por distintas vías y todas sus descripciones se encuentran depuradas por un sistema de observaciones provenientes de diversas perspectivas. De otro orden, pero también de valor muy alto es la obra de José de Acosta (1540-1600), jesuita, autor de una *Historia natural y moral de las Indias* (1578), obra en que recoge su experiencia americana y la elabora reflexivamente. La obra consta de siete tomos, de los cuales los cuatro primeros se refieren a las cosas naturales y los tres últimos a lo que él llama la «historia moral»: «los hombres y sus hechos», es decir, «de los mismos indios, de sus ritos, costumbres, gobierno, guerras y sucesos». En lo que se refiere a los cuatro primeros sobre «historia natural», es interesante constatar el orden de los mismos: los dos primeros se refieren al cielo, clima, temperatura y habitación del orbe indiano, mientras que los otros dos tratan de cosas más apegadas a la tierra: metales, plantas y animales, sobre todo de aquellos más notables o peculiares de las Indias.

A través del orden de los siete libros se observa que hay supuesto en su desarrollo todo un orden jerárquico del universo, que él trata de reflejar. Hay una cierta organización unitaria de la realidad, visible en la estructura jerárquica de la misma; según el orden expositivo de Acosta, tal estructura sería la siguiente: *a) mundo natural:* 1) lugar de la tierra en el cosmos; 2) constitución de la tierra; 3) metales, plantas, animales. *b) mundo moral:* el hombre y su cultura. En esta estructura jerárquica hay una necesidad racional que encadena las diversas partes del mundo, con lo que Acosta se sitúa en un nivel de explicación positiva de los hechos, representando un nivel científico muy moderno para su época. Ahora bien, la clara percepción de estos postulados subyacentes a su obra es lo que nos hace acercarnos al planteamiento teórico fundamental del padre Acosta, en cuya base desarrolla el acuerdo que existe entre naturaleza y cultura en las dos grandes civilizaciones indianas: mexicana y peruana, a las que dedica los libros V y VI, y de la que se desprende que:

> los pueblos indianos habían alcanzado el máximo desarrollo cultural que, por naturaleza y atenidos a sus propios recursos, les era dable, estando, como lo estaban, privados del conocimiento del Evangelio (O'Gorman, 1972, 183).

Como un supuesto de lo que llevamos dicho, el lector habrá observado que Acosta emplea el concepto de «historia moral» en un sentido muy similar al diltheyano de las «ciencias del espíritu» *(Geisteswissenschaften)*. Es el primero que adquiere conciencia de que el estudio de los pueblos indígenas y su cultura constituye una disciplina nueva, y tiene una intuición, por tanto, de lo que va a constituir la antropología cultural. Si Sahagún hizo antropología sin saberlo, Acosta, sin hacerla, adivinó la nueva disciplina.

La expansión de la filosofía académica en el nuevo continente es el tercer tema que nos corresponde desarrollar en este artículo, y es obvio que esa expansión no podía tener otro carácter que el de trasplante y propagación en tierras americanas de lo que se estaba realizando en España. Desde ese punto de vista, el protagonismo lo van a tener las universidades, que desde muy pronto se fundan en el Nuevo Mundo y con frecuencia unidas a los seminarios conciliares y colegios de las distintas órdenes religiosas. Así, por ejemplo, la Real Pontificia Universidad de México —fundada en 1553— estaba unida a colegios que funcionaban en Puebla, Oaxaca, Patzcuaro, Veracruz, Guanajuato, Guadalajara... En Argentina la primera Universidad que funcionó fue la de Córdoba, fundada en 1614, pues Buenos Aires no tuvo Universidad hasta 1818.

La filosofía que se enseñaba en estos centros fue lógicamente la escolástica, con las variedades y matices propios de las órdenes religiosas de sus distintos enseñantes; entre ellas destacan los dominicos y los jesuitas, con su particular vocación para la enseñanza. Entre los primeros sobresalen los numerosos discípulos del Colegio de San Esteban que pasaron al Nuevo Mundo: Pedro de Córdoba, Antonio Montesinos, Andrés Moguer, Domingo de Lara, Antonio Remesal, Tomás de la Torre, Domingo Vico, Bernardo Alburquerque, Vicente Valverde... Muchos de los dominicos eran discípulos de Francisco de Vitoria, de quien habían recibido directamente las enseñanzas; así, fray Pedro de Pravia, que desempeñó la cátedra de teología de la Universidad de México; fray Julián Garcés, autor de una famosa carta dirigida al papa Paulo III en defensa de los indios; fray Domingo de Mendoza, que escribió varios tratados teológicos; fray Bartolomé de Ledesma, profesor de Prima en la Universidad de México y autor de una famosa *Suma de casos de conciencia* (1560); fray Juan Solano, que llegó a ser elegido obispo de Cuzco...

Un repaso pormenorizado de los profesores y teólogos que enseñaron en el Nuevo Mundo sería interminable; baste con señalar que, aunque todos eran escolásticos, su doctrina nada tenía que ver con la Escolástica degenerada y decadente que imperaba en Europa, pues habían recibido el impulso de renovación y enriquecimiento que a la Escolástica española le infundió el humanismo renacentista, a través del erasmismo. Una prueba palpable de lo que decimos puede constatarse en tres eminentes representantes de la Escolástica en el Nuevo Mundo, cuyos nombres son los de fray Alonso de la Veracruz, Antonio Rubio y fray Alonso Briceño.

Alonso de la Veracruz (1504-1584) es un eminente representante de la orden de San Agustín, que guardó una gran fidelidad a las doctrinas luisianas, incorporándolas dentro de la filosofía peripatética como eje fundamental de su enseñanza. Había estudiado en Alcalá de Henares y en Salamanca, pasando después a la Universidad de México, donde enseñó teología. Entre las obras que se nos han conservado de él destacan los tres siguientes: *Recognitio Summularum, Dialectica resolutio* y *Physica speculatio,* editadas en México (en 1554 las dos primeras y en 1557 la última). La *Recognitio* trata fundamentalmente de cuestiones lógicas, como la definición, la división, la inducción, los silogismos, así como distintas formas de sofismas. La *Dialectica resolutio* se ocupa sobre todo de los predicables, pero también de cuestiones conexas con ellos, como los universales y la dialéctica, en especial relacionadas con las «Categorías» y los «Analíticos». La *Physica speculatio* es una antología peripatética centrada sobre el tema de las ciencias (física, astronomía, historia natural, botánica, meteorología, psicología). Su gran saber de primera mano y su afición al estudio que le hacían aprovechar todo momento —*habete rationem temporis,* decía con frecuencia— le han convertido en paradigma de los primeros filósofos radicados en América; de él escribió Larroyo (1968):

> En fray Alonso de la Veracruz se personifica el tipo histórico de filósofo del Nuevo Mundo en el siglo XVI. Atraído por la aventura, incierta y peligrosa de América, informado y convencido de la crítica humanista de que era objeto la escolástica de su tiempo, se propone con apostólico empeño educar en un mundo nuevo con nuevos usos académicos.

La segunda figura que nos proponíamos citar es la del padre Antonio Rubio (1548-1615), perteneciente a la Compañía de Jesús y seguidor por tanto de la doctrina suarista, disconforme, como se sabe, con las posiciones ortodoxas del tomismo. Se trasladó muy joven a México, donde residió veinticinco años, desempeñando las cátedras de filosofía y teología. Es autor de unos famosos *Commentarii in Universam Aristotelis Dialecticam* (Colonia, 1605), generalmente conocida como *Lógica Mexicana* por ser resultado de sus enseñanzas en aquel país; es un comentario muy riguroso de toda la lógica aristotélica, que toma en consideración la crítica renacentista a la Escolástica y demuestra una gran familiaridad con los problemas que trata. Sobre él se han escrito siempre frases muy elogiosas, como las que reproducimos de Insúa Rodríguez:

> Fue Rubio una inteligencia vigorosísima, con gran capacidad de síntesis y extraordinarias dotes para la exposición. Su erudición era inmensa. Militó siempre en las filas de la escuela tomista disidente, dentro de la cual es uno de los pensadores más originales. En Hispanoamérica su influencia fue muy grande. A sus enseñanzas se debe la formación en Méjico de un grupo filosófico del que habían de salir más tarde pensadores americanos tan notables como los jesuitas Alegre, Abad y Castro (1949, 71).

El tercer filósofo que no queremos dejar de mencionar es fray Alonso Briceño (1590-1668), que fue profesor de teología en Lima y obispo de Nicaragua, pasando después a Venezuela, donde alcanzó el obispado de Caracas, en la culminación de su carrera. Está considerado como una cumbre de la filosofía americana del período, dentro de la corriente escotista, a la que era afecto; en esta línea estan escritos sus libros: *Celebriores controversias in Primum Sententiarum Scoti* y la *Apología de vita et doctrina Joannis Dunsii Scoti.* No obstante su escotismo, aparece como exponente dentro del mismo con indudable originalidad, dándole un cierto matiz existencialista a la doctrina de *haecceitas* y separando radicalmente la filosofía de la teología. Como pensador americano, es un adelantado que se atreve a filosofar por cuenta propia, haciendo críticas a las doctrinas recibidas y arriesgando posiciones personales en caminos no explorados hasta entonces. Por su nacimiento en Santiago de Chile puede ser considerado como primer filósofo americano propiamente dicho.

3. *Resumen y conclusiones*

Al finalizar la exposición correspondiente a este artículo, parece claro concluir que, a partir de 1492, la filosofía que se expande por América es la que se traslada y propaga desde España. A partir de ese momento, la filosofía americana es la misma filosofía española, ya sea por el objeto, ya por el sujeto. A los filósofos españoles les preocupaban los problemas filosóficos, teológicos, antropológicos, jurídicos o políticos que planteaba la nueva realidad descubierta, haciendo de ellos tema preferido de sus meditaciones. Algunos de esos mismos teólogos y filósofos se trasladaron a los distintos países de América, donde ocuparon cátedras y realizaron misiones de evangelización, lo que produjo una primera generación de sujetos filosofantes en el nuevo continente.

Esa filosofía que así se traslada y expande era la Escolástica española, renovada y vivificada por los planteamientos del humanismo renacentista, a través del erasmismo. En el Continente americano, lo mismo que en la Península Ibérica, este movimiento se difundió, sirviendo de fermento a lo más granado de la nueva filosofía o de disciplinas afines, que adquirieron una dimensión práctica en la nueva realidad, ya se traduzca en los métodos de evangelización, ya en experimentos utópicos, como los realizados por Vasco de Quiroga, en Michoacán, o los frailes franciscanos en diversas partes de Nueva España. En América, pues, también el erasmismo fue savia nutricia, como lo había sido en España.

El tema americano, con la diversidad de problemas y cuestiones que implicaba, levantó una polvareda de controversias que se canalizaron en torno a lo que la historiografía ha llamado «la lucha por la justicia en la conquista de América» (Hanke, 1968). En ese clima se generaron las condiciones que pusieron las bases filosóficas para el nacimiento de nuevas disciplinas científicas: filosofía del derecho, derecho internacional, economía política y antropología cultural, como hemos expuesto detenidamente en el desarrollo central del tema.

Al hilo de la expansión descrita, se produce una red de instituciones docentes —universidades, seminarios, colegios— que van poniendo la infraestructura académica apropiada para la posterior implantación y desarrollo de la filosofía en el Continente americano. La ímproba labor realizada por hombres como fray Alonso de la Veracruz, Antonio Rubio o fray Alonso Briceño son una muestra representativa de lo que, en niveles más bajos, realizó un importante y benemérito número de religiosos de todas clases.

BIBLIOGRAFIA

1. *España*

Abellán, J. L. (1979), *La Edad de Oro,* en *Historia crítica del pensamiento español,* Espasa-Calpe, Madrid, t. II.

Aranguren, J. L. L. (1963), *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia,* Revista de Occidente, Madrid.

Bataillon, M. (1966), *Erasmo y España,* FCE, México.

Bataillon, M. (1971), «Prólogo» a *Enchiridion o Manual del Caballero cristiano,* de Erasmo, ed. de Dámaso Alonso, CSIC, Madrid.

Bonilla y San Martín, A. (1903), *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento,* Madrid.

Burckhardt, J. (1860), *Die Kultur der Renaissance in Italien,* Basel.

Ferrater Mora, J. (1955), «Suárez y la filosofía moderna», en *Cuestiones disputadas,* Revista de Occidente, Madrid.

Foster Watson (1923), «Introducción: El padre de la psicología moderna», en Luis Vives, *Tratado del alma,* La Lectura, Madrid.

Maravall, J. A. (1967), «La idea del cuerpo místico en España antes de Erasmo», en *Estudios de historia del pensamiento español,* Cultura Hispánica, Madrid.

Menéndez Pelayo, M. (1876), *Polémicas, indicaciones y proyectos sobre la ciencia española,* Madrid.

Menéndez Pelayo, M. (1948), *Ensayos de crítica filosófica,* CSIC, Madrid.

Onís, F. de (1932), «El concepto de Renacimiento aplicado a la literatura española», en *El sentido de la cultura española,* Residencia de Estudiantes, Madrid.

Ortega y Gasset, J. (1983), «Vives-Goethe», en *Obras completas,* Revista de Occidente, Madrid, t. IX.

Sánchez, F. (1944), *Que nada se sabe,* Emecé, Buenos Aires.

Solana, M. (1940-41), *Historia de la filosofía española. Epoca del Renacimiento,* Madrid, 3 vols.

Villoslada, R. G. (1968), «Renacimiento y Humanismo», en *Historia general de las literaturas hispánicas,* Vergara, Barcelona, t. II.

Wantoch (1927), *Spanien, das Land ohne Renaissance,* München.

2. *América*

Abellán, J. L. (1979), *La Edad de Oro,* en *Historia crítica del pensamiento español,* Espasa-Calpe, Madrid, t. II.

Acosta, J. (1962), *Historia natural y moral de las Indias,* FCE, México.

Bataillon, M. (1966), *Erasmo y España,* FCE, México (en él se incluye como apéndice el estudio «Erasmo y el Nuevo Mundo», citado en el texto).

Gallegos Rocafull (1974), *El pensamiento mexicano de los siglos XVI y XVII,* UNAM, México.

Gariano, C. (1972), «La utopía humanística según Alfonso Reyes», en *La utopía: América: Revista de la Universidad de México,* septiembre.
Grice-Hutchinson, M. (1952), *The School of Salamanca. Readings in Spanish Monetary,* 1544-1605, Oxford, London.
Guy A. (1989), *Panorama de la philosophie ibero-americaine. Du* XVI[e] *siècle à nos jours,* Patiño, Genève.
Hanke, L. (1968), *Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América,* Universidad Central, Caracas.
Imaz, E. (1951), *Utopías del Renacimiento,* FCE, México.
Insúa Rodríguez, R. (1949), *Historia de la filosofía en Hispanoamérica,* Imprenta de la Universidad, Guayaquil.
Larraz, J. (1943), *La época del mercantilismo*
Larroyo, F. y Escobar E. (1968), *Historia de las doctrinas filosóficas en Latinoamérica,* Porrúa, México.
Las Casas, B. de 1958, *Obras escogidas,* BAE, Madrid, t. CX.
Las Casas B. de 1951, *Historia de las Indias,* FCE, México, 3 vols.
Mercado T. de (1977), *Suma de tratos y contratos,* IEF, Madrid.
O'Gorman, E. (1972), *Cuatro historiadores de Indias,* México.
Reyes, A. (1960), *La última Thule,* en *Obras completas,* FCE, México, vol. XII.
Sahagún, B. de (1956), *Historia de las cosas de Nueva España,* Porrúa, México.
Sayons, A. E. (1936) «La genèse du système capitaliste, la pratique des affaires et leur mentalité dans l'Espagne du XVI[e] siècle»: *Annales d'Histoire economique et sociale 8.*
Sepúlveda, J. G. de (1947), *Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios,* FCE. México.
Vilar, P. (1974), «Los primitivos españoles del pensamiento económico. Cuantitativismo y bullonismo», en *Crecimiento y desarrollo,* Ariel, Barcelona.
Vitoria, F. de (1960), *Obras. Relecciones teológicas,* BAC, Madrid.

EL PROCESO A LA CONQUISTA DE AMERICA

Luciano Pereña

Francisco de Vitoria, catedrático de la Universidad de Salamanca, sometió a proceso crítico el descubrimiento y la conquista de América por los españoles. Su criticismo político provocó la primera crisis de la conciencia nacional de consecuencias insospechadas. Empezó por cuestionar y terminó por negar los fundamentos filosóficos del *Requerimiento* oficial de la Corona que justificaba y sobre los que discurrió la primera conquista (1508-1534). Se abrió así la nueva versión filosófica del pensamiento conservador.

Por tradicional y escolástico confusamente puede hablarse de pensamiento conservador. Cierto que «conserva» el método escolástico, parte de unas mismas fuentes escolásticas y aplica unos mismos principios escolásticos. Las fuentes son la *Suma teológica* de santo Tomás, los libros de las Sentencias, los comentarios de Duns Scoto, Gabriel Biel y Durando en las catédras de teología, cuyas conclusiones y textos trascienden a las facultades de artes, derecho canónico y leyes.

El descubrimiento de América o aquel encuentro de dos mundos planteó a los maestros de la Escolástica nuevos problemas inéditos y de perspectivas nuevas. El papa Alejandro VI, delegando su poder universal político, *dona* a los Reyes Católicos de España los territorios de las Indias recientemente descubiertas. Se confirma el concepto de poder político y poder universal del papa sobre todo el orbe. Los descubridores y primeros cronistas denuncian la existencia de seres que por sus manifestaciones y actuaciones más parecen bestias que hombres. Se cuestiona la «hominidad» de ciertos indios «bestiales» y salvajes. Ciertos misioneros se resisten a bautizar a algunas tribus de infieles, nuevos y desconocidos, que no son ni han sido jamás súbditos de príncipes cristianos. Se cuestiona la capacidad de ciertos indios para ser bautizados y se critican los métodos de evangelización.

La «donación pontificia» de Alejandro VI de la bula *Inter caetera* de 1493, es asumida jurídicamente por el «manifiesto» del *Requerimiento*

de 1513, que es aplicado, a su vez, políticamente por los conquistadores españoles. Hernán Cortés fue aplicando el *Requerimiento* a lo largo de su itinerario hacia la ciudad de México; y Francisco Pizarro ordenó que, de acuerdo con la cédula imperial de 1533, fueran requeridos sucesivamente los incas del Perú. Por su resistencia a aceptar la soberanía del emperador y del papa los indios eran muertos, despojados de sus bienes y ocupados sus territorios. La primera conquista de América (1508-1534) fue realizada a título del *Requerimiento* oficial. Estos hechos provocan la crisis del pensamiento conservador tradicional.

Francisco de Vitoria estudia en la Sorbona en contacto con el tomismo renovador de Pedro Crockaert y Pedro Palude, con el nominalismo de Pedro Tateret y Juan de Celaya y con el humanismo europeo de Erasmo y Vives. A la Universidad de Salamanca trajo su revolución cultural.

Desde el pensamiento conservador renovado, sin romper totalmente con la tradición ni renunciar al tomismo, el maestro de Salamanca inicia una nueva filosofía de la conquista. Nada parecido sucedió en la Europa del Renacimiento. Define nuevos principios filosóficos y en virtud de ellos define una verdadera carta de derechos y deberes entre indios y españoles, para exigir su aplicación progresivamente a la política colonial española. Francisco de Vitoria crea escuela.

Con el proyecto de Vitoria colaboran dominicos, franciscanos, agustinos y jesuitas, a los que se unen otros muchos escolásticos, teólogos, canonistas y legistas en rara consecuencia de principios y actitudes comunes por encima de las convergencias de escuela entonces más agudizadas que nunca sobre temas de trascendencia teológica. ¿Cuál fue la aportación filosófica de la escuela y cuál finalmente el balance de resultados?

Éstos podrían ser los epígrafes o los índices de referencia a este breve ensayo de filosofía política de la escuela de Salamanca. Hemos publicado ya los documentos más importantes en 28 tomos dedicados al tema dentro de la Colección «Corpus Hispanorum de Pace» (CHP). Para simplificar, haremos referencia a estos volúmenes.

I. REVISIONISMO DE FRANCISCO DE VITORIA

1. *Planteamiento de la «duda indiana»*

Francisco de Vitoria, catedrático de la Universidad de Salamanca, en carta a su confidente y amigo, el dominico Miguel de Arcos, el 8 de noviembre de 1534, denuncia el colonialismo de la primera conquista (CHP, 27, 37-40). Somete a juicio crítico la conquista del Perú por Francisco Pizarro. Acusa de invasión y agresión a los conquistadores y desautoriza los fundamentos filosóficos que justificaron su política de represión.

El catedrático de Salamanca se enfrenta por primera vez con el manifiesto del *Requerimiento.* Su testimonio es representativo para la filosofía de la historia de América. Vitoria empieza por definirse. Desde su cátedra de Salamanca toma posición ante la conquista del Perú. Formula

dudas, aventura juicios de valor, insinúa nuevas directrices de política colonial.

La preocupación y confusión de Francisco de Vitoria por la justicia de aquella guerra, «que no entiendo», se convierte en perplejidad y angustia por las funestas consecuencias, que califica de robos y tiranías, «que me hiela la sangre en el cuerpo en mentándolas». No cuestiona si el emperador puede conquistar las Indias, «que presumo que lo puede hacer estrictísimamente». Pero por las informaciones de los mismos que estuvieron en la batalla de Cajamarca concluye Vitoria que «nunca Atahualpa ni los suyos han hecho ningún agravio ni cosa por donde debieran hacer la guerra. Y creo que más ruines han sido las otras conquistas después acá». Vitoria termina por condenar el regicidio del inca Atahualpa, la expropiación del oro y la explotación de los indios que siguieron a tantas crueldades, expropiaciones y despoblaciones. Se suceden las pruebas de su denuncia.

Los indios piensan —argumenta Vitoria— que los españoles los tiranizan y les hacen guerra injustamente. Y aunque el emperador tenga justos títulos para conquistarlos, los indios no lo saben ni lo pueden hacer. Se les podría quizá sujetar y hasta compelerles a que reciban por su príncipe el emperador con el menor daño y perjuicio de los indios; pero nunca se les podrá robar ni despojar de cuanto tienen y no tienen.

Si los indios no son «monas» sino hombres y prójimos, no se puede excusar a estos conquistadores de su última impiedad y tiranía. Y aunque intenten justificarse los soldados alegando que siguen lo que mandan los capitanes —concluía Vitoria—, decididamente los conquistadores son culpables. En consecuencia, parecían injustas las sanciones y el botín, el reparto de oro y la esclavitud que los conquistadores imponían por derecho de guerra. No había más solución que indemnizar y restituir a los incas. El remedio de la «composición» o concertación canónica era mero interfugio para aquietar las conciencias, y Vitoria no estaba dispuesto a aceptar esta solución demasiado laxa y conformista, «aunque la determine Roma o el Papa», porque el robo de los tesoros del Perú no son restitución incierta.

La carta de Vitoria a Miguel de Arcos constituye su primer alegato en defensa de los indios peruanos contra los abusos y crueldades de los soldados españoles. Proclamó la «hominidad» de los indios y el derecho de sus bienes y territorios. Denunció la injusticia de la guerra del Perú y la inocencia de su rey Atahualpa. No disimuló su horror ni su espanto ante las noticias espeluznantes que recibía de testigos fidedignos; y a los que intentaban disculparse o disculpar a los conquistadores criticó durísimamente con palabras y expresiones terribles como nunca jamás después salieron de su pluma. No se prestó a componendas ni aceptó excusas ni trampas con que los mismos conquistadores trataban de exculparse en cartas dirigidas al emperador. Los españoles parecían verdaderos agresores del Imperio incaico.

Era la primera vez que Francisco de Vitoria se pronunciaba sobre la legitimidad de la conquista de las Indias. Desde este momento su con-

ciencia crítica quedó marcada. Siguieron ligeras alusiones en clase, espontáneas pero muy matizadas, sobre los derechos de los indios, durante los cursos de 1535 y 1536. Intencionadamente en la relección o conferencia de 1537 incluye una larga discusión sobre los derechos y deberes de España a intervenir en defensa de los indios. Durante el curso de 1538 redacta el primer borrador de la relección sobre las Indias con la que intenta desautorizar la conquista del Perú por Francisco Pizarro. Y en 1539 son leídas públicamente sus *Relecciones sobre las Indias* que abordan en profundidad la polémica de fondo de la «duda indiana» a cuyo estudio había dedicado cinco años de investigación y de reflexión teológica (CHP, 5, 1-99).

El mismo Francisco de Vitoria denunciaba el peligro de que fuera tachado de cismático por poner en duda lo que el papa hacía y de que fuera acusado de enemigo del emperador por atreverse a condenar las conquistas de América. Sabía que sus críticas podían provocar una reacción violenta. No cabe duda de que no tenía miedo a aparecer como un contestatario. Porque no se contentó con denunciar la injusticia de las guerras del Perú. Significó el primer paso de su revisionismo político.

Francisco de Vitoria nunca acusó al emperador Carlos I de agresión contra los indios. La legitimidad de la conquista era un postulado que daba por supuesto y desde el principio quiso dejar clara constancia. Este axioma es su punto de partida. La legitimidad de la conquista de las Indias, dice Vitoria, parece materia segura ya resuelta. Porque los reyes de España ocupan aquellos territorios en pacífica posesión y de buena fe, porque es de creer que reyes tan justos y cristianísimos tienen por muy averiguado y remirado todo lo que se refiere a la seguridad de su estado y conciencia, y porque eminentes juristas y consejeros vienen juzgando positivamente el gobierno y administración de las Indias (CHP, 5, 9-11).

Si la crítica de Vitoria no cuestionaba el fondo de la legitimidad de la conquista, ¿se reducían acaso a simple advertencia y a fijar nuevas directrices de revisión y rectificación política? ¿En qué consistía para él la duda indiana? ¿Cuál era su contenido y cuál su respuesta? La duda indiana y su respuesta a la justicia colonial terminó por abrir la nueva fase del criticismo político.

Supuesta la legalidad de la conquista, radical o históricamente considerada —postulado vitoriano— la duda sobre la licitud o ilicitud parece que tiene un sentido puramente académico o metodológico. Esta «duda metódica» serviría entonces para profundizar o comprender mejor las razones o títulos que justificaron la conquista de las Indias. Su discusión sería útil y válida al igual que se discute y se duda en teología sobre la encarnación y de los misterios de Cristo, concluye Vitoria. Sin embargo parece —continúa— que razonablemente podemos dudar de ciertos aspectos de las conquistas que se vienen haciendo. Hay razones para dudar. Y no excluiría la ignorancia. La turbación de la conciencia obliga a consultar a expertos de la moral y de la ética. El maestro se está refiriendo a las guerras del Perú. El negocio de las Indias se ha hecho materia dudosa.

Porque esas conquistas no son tan evidentemente justas que no se pueda dudar de su justicia, sino más bien parece que hay aspectos que permiten dudar. Cierto que los negocios de las Indias son llevados por personas con rectitud y justicia. Sin embargo se oye hablar de tantos asesinatos, de tantos abusos contra hombres pacíficos e inocentes, de tantos dueños que han sido desposeídos de sus tierras y privados de sus bienes, que con razón puede preguntarse si han actuado justa o injustamente. La actuación de los conquistadores queda en entredicho.

Para el emperador y sus consejeros no hay entonces seguridad de conciencia. Están obligados a consultar. Se plantea una duda real sobre la legitimidad y la licitud de ciertas conquistas. Estas dudas están siendo discutidas y aclaradas por los juristas y por los miembros de los consejos. Al menos por principio hay que suponer que se han cumplido y aplicado las leyes y ordenanzas del emperador en la solución de las dudas. La manera de actuar puede haber estado de acuerdo con las ordenanzas de la Corona. Pueden los conquistadores haber obedecido las normas elaboradas por el Consejo de Indias y ratificadas por el rey. Sus actos pueden haber sido legales. Pero no es suficiente.

Vitoria hace protestas de que no quiere suscitar nuevos conflictos. Pero advierte que la discusión de esta materia dudosa no pertenece exclusivamente a los juristas. Primero, porque éstos discuten y resuelven de acuerdo con el derecho positivo. Segundo, porque los indios y sus negocios no deben ser juzgados por nuestras leyes positivas. Prioritariamente este negocio está sometido al derecho natural. Muchos de sus aspectos afectan al foro de la conciencia y sólo desde una perspectiva moral pueden ser tratados. En el fondo de todo problema político hay un problema teológico. Vitoria trataba de superar la dicotomía entre gobernación y cosas teológicas en que tanto le insistía el emperador en sus cartas.

Por tanto, esta «materia dudosa» de la gobernación de las Indias, concluía Vitoria, está sometida también al derecho divino y natural, en el cual no son competentes los juristas para definir la licitud de semejantes cuestiones. «Y no sé con certeza que hayan sido llamados para discutir y definir este asunto teólogos que deben ser oídos en asunto tan grave».

Debe ser suficientemente aclarada la licitud de ciertas guerras emprendidas contra los indios, la licitud de ciertos métodos de evangelización ensayados con los infieles y la licitud de ciertas formas de aprobación y sometimiento que se hayan aplicado en la política colonial. Son los distintos aspectos o dimensiones de la «duda indiana».

Con vistas a una respuesta concreta a esta duda, justificada ya su competencia y derecho a tratar del tema, Francisco de Vitoria empieza por desmontar los distintos títulos del *Requerimiento* por moralmente inválidos. Dice que no son títulos idóneos por estar originariamente viciados por el miedo y por la ignorancia. «Los indios no saben lo que hacen ni entienden lo que piden los españoles cuando gentes armadas rodean a una turba inerme y medrosa». La solución se basa en principios de estricto derecho natural, universales e iguales indiscriminadamente para todos los hombres, bárbaros o cultos, indios o españoles.

Francisco de Vitoria únicamente pretende formular hipótesis. Porque es consciente de que no conoce suficientemente los hechos para determinar la adecuación de sus principios de derecho natural. Duda por su falta de información completa que sea exacta la imagen que se le ha transmitido de un indio salvaje, indolente y bárbaro, «no hombres sino monas». Y desde estas perspectivas, en virtud de esta serie de hipótesis, se esfuerza por dar una respuesta concreta a la duda indiana. Se pone en marcha la autocrítica universitaria, individual y colectivamente. El maestro de Salamanca optó en aquella coyuntura por la vía media de la revisión política del *Requerimiento* que tanto influyó en la conciencia del emperador Carlos I.

2. *Nueva filosofía de la conquista*

De acuerdo con el mandato del emperador Carlos I, Francisco Pizarro hacía la guerra a los incas para imponer la obediencia y acatamiento a la autoridad universal del papa (CHP, 9, 5-38). Los esclavizaba y se apoderaba de sus bienes para castigar la rebeldía contra el emperador que tenía la «donación» pontificia. Y ocupaba territorios y repartía sus indios para hacer posible el mandato pontificio de la evangelización. Ésta, al menos, fue la justificación oficial de la conquista del Perú. Francisco de Vitoria empieza por denunciar la teocracia pontificia del *Requerimiento,* llevada por los conquistadores hasta sus últimas consecuencias.

Pero no era suficiente denunciar que el alegato jurídico del *Requerimiento* era inválido y que mal se podía aplicar a la conquista del Perú por estar originariamente viciado por el miedo y por la ignorancia. Francisco de Vitoria entra en el fondo del problema. Sorprende el paralelismo que se detecta entre el proceso dialéctico de la tesis vitoriana de las *Relecciones sobre las Indias* y los argumentos filosóficos y teológicos utilizados por Palacios Rubios y Matías de Paz en justificación del *Requerimiento.* Las mismas pruebas filosóficas y las mismas autoridades canónicas, las mismas fuentes medievales, cita la donación de Constantino y el dominio universal de Cristo, pero tal como habían sido interpretadas y aplicadas por los teorizantes del *Requerimiento,* representantes de la vieja Escuela de Salamanca e índices supremos de la política oficial. Hay que poner de relieve este dato por lo que la posición científica de Vitoria va a suponer de ruptura con el pensamiento conservador y con la tradición política del escolasticismo.

No cabe duda de que Francisco de Vitoria parte del texto del *Requerimiento,* que interpreta los argumentos en los que se apoyaban sus teorizantes y que critica los títulos aplicados por la política oficial. Para aquella coyuntura su punto de partida era práctico y actual. Y por esa razón precisamente su trascendencia jurídica y política llegó a ser decisiva. La denuncia del *Requerimiento* fue uno de los resultados más importantes de la reflexión filosófica de Vitoria.

Pocas veces su esfuerzo dialéctico fue más contundente sin dar lugar a peligrosas ambigüedades o interpretaciones contradictorias. Vitoria

tenía conciencia de que desde la cátedra de Salamanca podía cambiar el rumbo de la historia de América. Sus ideas condicionaban la política oficial. Pero no podía aventurar peligrosamente la revisión del Imperio español sobre las Indias. Con su crítica podía provocar una crisis de escala nacional y de hecho así sucedió.

A través de un proceso lento de investigación y reflexión filosófica Vitoria fue desmontando dialécticamente el *Requerimiento* para invalidar los fundamentos filosóficos de la teocracia pontificia que revivía en las bulas alejandrinas. Con nuevos argumentos y nuevas citas de autoridad fue refutando pieza por pieza la tesis oficial que Juan López de Palacios Rubios había defendido y reivindicado sobre los viejos presupuestos de los canonistas medievales Enrique de Segusio y Nicolás de Tudeschis. Su análisis, desde el punto de vista dialéctico, parecía irrefutable y difícilmente podía ya reconstruirse por los seguidores de la vieja escuela teológica de Matías de Paz.

Dicen —y Vitoria se refería a Palacios Rubios y Matías de Paz— que el sumo pontífice pudo nombrar príncipes de los indios a los reyes de España y concederles aquellos territorios después de haberles requerido e intimado a que se les reconozca como soberano. Pero el papa, arguye, no tiene ningún poder político sobre los indios. Ni por derecho natural, ni por derecho positivo, ni por derecho de gentes se puede demostrar que el papa sea señor de todo el orbe ni que haya adquirido tal poder en el proceso de la historia. Luego difícilmente podía transmitir ese poder a los reyes de España. Pero es que, aun admitiendo que el sumo pontífice tuviera ese poder político sobre todo el orbe, no tendría potestad para transmitirlo a los reyes de España.

El emperador Carlos I no era Señor de todo el orbe ni le correspondía la soberanía de las tierras de las Indias por delegación del papa. Ni por razón de este título podía el rey de España establecerse en el Perú, quitar a sus antiguos señores, instalar nuevos reyes o imponerles nuevos tributos. Injustamente «requieren» los españoles a los indios y les obligan a reconocer y a acatar la obediencia del papa y del emperador; ni tal dominio y expropiación de poderes se les podrá demostrar con razones naturales.

En consecuencia, aunque los indios no quisieran o se negaran a reconocer la soberanía del emperador o del papa, no sería lícito ni justo, por razón de esta resistencia, hacer la guerra a los indios y apoderarse de sus bienes y territorios. Impunemente y con toda justicia los indios tenían derecho a defenderse y hacer la guerra a los españoles. Lo contrario sería puro sofisma.

Y concluía Vitoria que los españoles, cuando navegaron por primera vez a las tierras de las Indias, ningún título llevaban consigo para apoderarse de aquellos territorios. Los pueblos indios tenían sus propios derechos de soberanía aun antes de la llegada de los españoles (CHP, 5, 43; 46: 46; 51-53).

¿A qué quedaba entonces reducido el poder y el derecho del papa que constituía el vértice piramidal de la jerarquía medieval del *totius orbis*?

¿No había perdido, por lo menos, poder y eficacia el mandato de Alejandro VI sobre el deber de evangelizar a los indios que se concedió a los Reyes Católicos? Más concretamente, ¿cuáles eran los derechos de los indios, los derechos de la Iglesia y los derechos de la Corona española sobre las Indias recientemente descubiertas?

La crítica y análisis del *Requerimiento* llevó a Francisco de Vitoria a conclusiones científicas definitivas para la filosofía de la historia americana. Su catálogo de principios de derecho natural ponía en entredicho la política de la represión colonial. Para bien de la paz y solidaridad de la humanidad desde este momento histórico se iba a imponer su nueva interpretación de las bulas alejandrinas.

El mandato de evangelización quedaba reducido al derecho de predicar y anunciar el evangelio en las provincias de los indios, al derecho de protección de los indios que de voluntad o por fuerza se habían convertido al cristianismo y al derecho de defensa de los cristianos perseguidos por su religión o creencias cristianas. Y en razón de estos tres derechos la evangelización podría ser defendida por medio de la guerra, la ocupación de territorios y el cambio de gobernantes cuando se ponían obstáculos a la predicación, peligraba la fe de los convertidos y se oprimía a los cristianos. Y la conquista se justificaba por el derecho de todo hombre a enseñar y aprender la verdad, por el derecho de amistad y sociedad humana del emperador originada por la conversión, y por el derecho del papa a defender la religión y fe cristiana de los convertidos. El criticismo político de Vitoria dio una nueva respuesta a la duda indiana.

La alternativa de Vitoria al pensamiento conservador de la primera conquista se fundamenta sobre principios de derecho natural y de derecho de gentes. Sobre el *ius societatis et communicationis* se configura la nueva filosofía de la conquista. La vocación universalista y solidaria del hombre era la razón de los derechos fundamentales de todos los pobladores de la «nueva América», indios y españoles sin discriminación (CHP, 5, 76-99).

La carta magna de los indios, que Vitoria cuidadosamente define y sistematiza, quiere ser base «constitucional» de la nueva América. Partiendo de la «hominidad» de los indios, de su reconocimiento como hombres, Vitoria va desplegando y definiendo una serie de derechos y deberes políticos, igualmente comunes a colonizadores y colonizados, como supuesto de la integración de América. Su tesis se articula sobre tres principios-clave: el derecho fundamental de los indios a *ser* hombres y ser tratados como seres libres; el derecho fundamental de sus pueblos a *tener* y defender su propia soberanía; y el derecho fundamental del orbe a *hacer* y colaborar en bien de la paz y solidaridad internacional. Y a partir de estas tres coordenadas fijó y valoró Vitoria los derechos y deberes de la Corona española para intervenir y permanecer en las Indias. Los deberes de restitución y de gobierno colonial fueron las conclusiones definitivas de su alternativa.

En la primera parte de las *Relecciones sobre las Indias,* incluida a última hora en la tercera lectura de aquel documento constitucional de

1539, reconoce y proclama la «hominidad» de los indios, para añadir en la tercera parte, que al final también interpola, los derechos de solidaridad y colaboración de las naciones. La segunda relección sobre los indios es dedicada al derecho de guerra. Porque la posesión y ocupación de las Indias occidentales parecen admitir, en última instancia, una posible justificación principalmente por el derecho de guerra. Con el fin de mejor determinar el alcance político de los títulos justos o injustos, Vitoria define los derechos y deberes de la Corona en relación a los nuevos pueblos conquistados.

Los principios constitucionales de la alternativa Vitoria pueden reducirse a cinco: 1) indios y españoles son fundamentalmente iguales en cuanto hombres; 2) igualmente solidarios y libres, el retraso de los indios se debe en gran parte a la falta de educación y a sus bárbaras costumbres; 3) los indios son verdaderos dueños de sus bienes, al igual que los cristianos, y, en consecuencia, no pueden ser desposeídos de esos bienes por razón de incultura; 4) los indios podrían ser confiados a la tutela y protección de los españoles mientras estuvieran en situación de subdesarrollo; 5) el consentimiento mutuo y la elección libre de los indios constituía, en última instancia, el título prioritario de intervención y de gobierno.

El reconocimiento y aplicación de esta *Carta constitucional de los derechos de los indios* fue la base de su proyecto de reconversión colonial indiana exigida por Francisco de Vitoria y llevada a la práctica hasta sus últimas consecuencias por la Escuela de Salamanca.

II. POR UN PENSAMIENTO IBEROAMERICANO

1. *Génesis de la Escuela de Salamanca*

El criticismo político de Francisco de Vitoria y su magisterio universitario hace escuela. Las *Relecciones sobre las Indias* son pronunciadas en la Universidad de Salamanca durante el curso de 1538 y 1539. Al principio corren inéditas y de mano en mano entre discípulos y profesores. Hasta más de quinientos ejemplares se propagaron en copias manuscritas. Sabemos el uso que hicieron de ellas Soto, Cano, Ledesma, Chaves, Barrón, Cuevas y Covarrubias. Se iluminan, corrigen y hasta interpolan sus textos. Una de esas copias, corregida e interpolada, escogió el editor francés Jacques Boyer para la edición príncipe de 1557. Salvo escasísimas variantes fue respetada por Alfonso Muñoz en la segunda edición de Salamanca en 1564.

Las principales cátedras de artes y teología eran ocupadas por discípulos de Vitoria. Los manuscritos de sus lecturas, que formaban siempre el bagaje intelectual para los nuevos profesores, se fueron convirtiendo en fuentes colectivas por la incorporación y yuxtaposición de glosas diferentes de profesores diferentes que pertenecían a generaciones sucesivas. Se forman así desde el principio verdaderos equipos de investigación sobre

la conquista de América que trabajan sobre unas mismas fuentes e incorporan su aportación personal al esfuerzo colectivo.

Porque se distinguen claramente tres generaciones sucesivas de la Escuela de Salamanca. La primera generación, creadora y más revolucionaria, va de Francisco de Vitoria a Domingo de Soto (1534-1558). La segunda generación, de expansión cultural y proyección americana, corre entre Juan de la Peña y Bartolomé de Medina. La tercera generación se caracteriza por su sistematización doctrinal y aplicación práctica de la tesis victoriana, entre el paréntesis científico Báñez-Suárez. La configuración americanista de Vitoria es un hecho histórico. Su hipótesis sobre los títulos de conquista es aceptada sin reservas. Esta indiscutible filiación vitoriana constituye la primera condición de identidad de la Escuela de Salamanca.

Domingo de Soto publica en textos definitivos las tesis inéditas del maestro. Después de Francisco de Vitoria, el catedrático de vísperas de la Universidad de Salamanca llega a ser la segunda fuente más importante para definir la licitud o ilicitud de las guerras de conquista. Las lecturas de Melchor Cano representan la segunda glosa a las relecciones de Vitoria. Utiliza los manuscritos del maestro y se nota evidentemente esa dependencia que a veces parece casi copia. Al exponer la teoría de la guerra justa en sus comentarios de 1554 define el concepto de comunidad internacional y su garantía en el concepto vitoriano de derecho de gentes (CHP, 6, 299; 333).

Diego de Chaves tiene a la vista los manuscritos de Soto y Cano, y a veces lee por ellos. Lo mismo hay que decir de los profesores salmantinos Juan Gil de la Nava, Vicente Barrón y Domingo de las Cuevas (1549-1552). En Miguel de Palacios (catedrático de artes) resalta el protagonismo de sus comentarios (1554). Y a pesar de ciertas enmiendas en el tratamiento del problema indiano, Alfonso de Castro terminó también por identificarse con la hipótesis de Vitoria. Desde la cátedra vísperas de la Universidad de Salamanca, Pedro de Sotomayor realiza la tercera glosa de las relecciones cuando todavía seguían inéditas (CHP, 9, 605; 25, 393).

El magisterio de Vitoria se constituye así en foco de irradiación doctrinal. La facultad de teología es el centro nuclear de la Escuela. Se caracteriza por una actitud común sobre la legitimidad de la conquista de las Indias, en función de una misma comunidad de preocupaciones, de fuentes y de métodos. La fe en el indio y su capacidad de libertades define la misma ética de la Escuela sobre la conquista. La humanización de las *Relecciones* entre indios y españoles condicionan su moralidad. Y en el redescubrimiento del hombre y su realización histórica se constituye el objetivo prioritario de su tratamiento metodológico. La Escuela de Salamanca adquiere su propia unidad dinámica en esa comunidad de pensamiento y en ese esfuerzo común que culmina en grandes síntesis académicas. Segunda condición de identidad.

Los catedráticos de la facultad de derecho canónico rápidamente se adhieren a este esquema de Vitoria. Diego de Covarrubias, considerado

como uno de los principales canonistas de su tiempo, presta la verdadera fundamentación jurídica a la ética de la conquista. En sus monumentales relecciones de 1548, Martín de Azpilcueta, sobre el esquema vitoriano, define en la Universidad de Coimbra el arbitraje internacional y descubre la posibilidad de una confederación europea dentro de la variedad política.

Si al principio Vitoria tuvo que defenderse de los legistas que se resistían a aceptar la hipótesis sobre la conquista y le acusaban de invadir campos ajenos, fue progresiva su irrupción en la facultad de leyes de la Universidad de Salamanca. Y este hecho adquiere relieve especial al tratar de enjuiciar las consecuencias políticas de las guerras de conquista. Tardó en aceptarse y al principio la influencia de Vitoria es superficial y condicionada cuando se trata de legitimar la intervención de España en América. Gregorio López y Fernando Vázquez de Menchaca son los dos casos más representativos de este cambio de opinión (CHP, 5, 165).

Foco de irradiación doctrinal, los maestros de la Universidad de Salamanca se caracterizan por el dinamismo de su pensamiento, por su conciencia de unidad y por su fuerza de expansión. Sucesivos profesores universitarios trabajan sobre unas mismas fuentes y suman su propia reflexión filosófica al esfuerzo colectivo de la Escuela. Discípulos de Vitoria, Soto, Cano, Covarrubias y Azpilcueta trataron de sacar las últimas consecuencias prácticas y políticas al someter a revisión la conquista de América. Porque la Escuela de Salamanca parte de su conciencia social para criticar y enjuiciar la realidad política. Esta conciencia histórica constituye la tercera condición de su identidad.

En la elaboración de este proyecto político colaboraron los catedráticos Juan de la Peña, Pedro de Sotomayor, Juan de Guevara, Mancio de Corpus Christi, Fray Luis de León, Bartolomé de Medina y Domingo Báñez. Como ayudantes de cátedra destacaron Pedro de Aragón, Juan Gallo, Luis García del Castillo, Juan Vicente y Domingo de Guzmán en aquel período de reconversión colonial (1560-1585) (CHP, 9, 61-70).

Este proyecto de revisión filosófica se proponía tres objetivos, prioritarios, intrínsecamente conexos y de máxima eficacia cultural y política. Trataban, en primer lugar, de quitar legitimidad, licitud y validez a las guerras de conquista en Indias, que habían justificado hasta entonces la permanencia española. Con ello llegaron a condenar —segundo objetivo— cualquier forma política colonialista, con todas sus consecuencias universalmente aceptadas en aquella coyuntura histórica de Europa, de esclavitud de los indios, requisa de sus bienes y ocupación de territorios. Para terminar —tercer objetivo— obligando a la rectificación o reforma de la política colonial a través de un proceso de humanización de las instrucciones para una convivencia más cristiana entre indios y españoles.

Su método histórico se fue imponiendo con vigor totalmente nuevo. Se esforzaban estos nuevos maestros de la Escuela por confrontar la tesis general de Vitoria con los supuestos americanos. Es significativo este

empeño por aproximar los principios a los hechos. Tuvo valor especial la experiencia y el testimonio que aportaban testigos directos de la realidad indiana. Esta aproximación a los hechos les llegó a través de los informes de misioneros representativos como Bartolomé de las Casas, Domingo de Santo Tomás, Tomás Mercado, Luis López, Alonso de Veracruz y José de Acosta, que empiezan a ser citados en las lecturas de clase. Empieza ese trasplante y simbiosis entre la reflexión salmantina y la experiencia indiana.

2. *Trasplante y adecuación indiana*

Alumnos y profesores de la Universidad de Salamanca fueron trasplantados y emigraron a América. De las universidades americanas pasaron otros a las universidades españolas para completar sus estudios. Recordemos los ejemplos de Tomás Mercado, Juan Cervantes y Fernando Arias de Ugarte. La influencia y proyección de la Universidad de Salamanca en América fue primero institucional. Las Universidades de Santo Domingo, Lima y México, con sus colegios universitarios, son fundadas a imagen y según el modelo salmantino. Siguió después esa especie de intercambio de profesores y experiencia.

En esta especie de trasplante ideológico o emigración cultural que se hace de la Universidad de Salamanca a las universidades y territorios conquistados se encontrarán las raíces de este cambio que se opera en la fase de la reconversión colonial. Las conclusiones filosóficas y políticas de Vitoria y su Escuela, hechas pensamiento y acción, constituyen el factor determinante de la transformación de las Indias en aquel período de transición.

Muchos universitarios salmantinos fueron destinados como misioneros a la conversión de los indios en la vanguardia de los territorios conquistados. Con frecuencia alternaban su labor pastoral con la docencia universitaria y el asesoramiento a gobernantes y políticos. Se convirtieron hasta oficialmente en defensores y protectores del indio contra los abusos y crueldades de los conquistadores. Sus memoriales de agravios y remedios pregonaron sobre el rey y el Consejo de Indias hasta provocar nuevas leyes en defensa de los oprimidos. Esta reconversión colonial se iba adecuando a la nueva realidad indiana por los concilios y sínodos provinciales, orientados y dirigidos las más de las veces por discípulos de Salamanca.

El estudio de las primeras fuentes filosóficas iberoamericanas y la estructura misma de su pensamiento denuncia el transplante o injerto de la doctrina, de filiación vitoriana, sobre democracia y derechos del indio que se va adecuando a la realidad indiana a través de la experiencia y el criticismo político. Hemos procedido a identificar, catalogar y valorar las fuentes de la Escuela en América. Son los memoriales y los informes de reivindicación y de denuncia política de la conquista, y son también las ordenanzas y las leyes nuevas inspiradas en la doctrina y conclusio-

nes morales del magisterio de la Escuela de Salamanca (CHP, 25, 328-337; 663-702).

Hemos tratado de detectar exactamente la presencia y nivel de esta presencia en las fuentes manuscritas académicas y extracadémicas de las Universidades americanas de México y de Lima y en tantas obras americanas redactadas y publicadas en América durante el siglo XVI sobre la conquista y colonización de los indios. Y hemos podido concluir que las obras típicamente americanas trascienden y completan las fuentes propiamente peninsulares a la hora de enjuiciar uno de los períodos más conflictivos de la conquista de América. Es posible descubrir uno de los esfuerzos comunes de colaboración para crear un auténtico pensamiento iberoamericano al servicio de los derechos entre indios y españoles. La escuela de Vitoria sirvió de puente cultural entre España y América.

Este proceso de adecuación tuvo por objeto aplicar la tesis de Salamanca a la realidad indiana por vía académica de la Universidad de México, de la Universidad de Lima y de los colegios universitarios de Santo Domingo, del Perú, de Nueva España, de Bogotá, de Quito y de Guatemala.

Este ciclo se abre con el magisterio de Alonso de Veracruz en la Universidad de México (1553) y se cierra con la publicación de la *Procuranda indorum salute* en Salamanca (1588) que José de Acosta elabora en Lima (1576). Es un período decisivo. Señala el paso de las guerras de la conquista al régimen de expansión pacífica. Se sientan las bases de un nuevo modelo de sociedad colonial. Y el magisterio universitario de la Escuela sirvió de cauce principal.

Maestros y profesores americanos, en su mayoría discípulos de Salamanca, debían explicar la *Summa teológica* de Tomás de Aquino y hacer repeticiones y relecciones de acuerdo con el modelo salmantino y según «se hace y guarda en la Universidad de Salamanca», rezaban los estatutos redactados por Pedro Farfán, jurista salmantino y oidor de la Audiencia de Nueva España. Los catedráticos de México y Lima estaban obligados a estudiar los mismos temas sobre conquista, evangelización y colonización de las Indias, pero adecuándolos a la realidad indiana.

Misioneros y asesores de virreyes y obispos, aquellos catedráticos «americanos» aportaban los datos de la propia experiencia, comprueban experimentalmente la exactitud o eficacia de las nuevas ideas de la Escuela de Salamanca y les dan, simplemente por pensadas y realizadas en las Indias, mayor universalidad y más humanidad. Lo que se enseña en México y Lima es exactamente lo que se profesa en Salamanca, pero contrastándolo con los efectos de la experiencia. Más vitales y experimentados, los maestros americanos salidos de Salamanca trataron de adecuar la filosofía de la conquista a la realidad indiana. En esto consistió la aportación del pensamiento iberoamericano a la Escuela de Vitoria.

Sería difícil interpretar y hasta comprender exactamente las *Relecciones* de Vitoria sin conocer a fondo sus fuentes de información. Nos referimos a las cartas o memoriales de agravios dirigidos al emperador

o al Consejo de Indias por discípulos de Salamanca o hermanos de religión. Testigos de excepción regresaban a la Corte para recurrir en defensa de los indios contra los abusos de los conquistadores. El maestro tuvo conocimiento de aquellos documentos o fue informado personalmente por sus mismos protagonistas. Se trata de valorar el texto de las *Relecciones* en función de su conciencia histórica.

Alonso de Veracruz, discípulo de Vitoria y primer catedrático de la Universidad de México, llegó a ser el padre intelectual de América, *totius Indiarum parens,* en frase de Juan de Zapata; «espléndido regalo que Dios hizo al Nuevo Mundo», dijo el canonista salmantino, rector y catedrático de filosofía en la Universidad de México, Francisco Cervantes de Salazar. Para responder a tantas polémicas sobre la esclavitud, el bautismo y el matrimonio de los indios de Nueva España, Alonso de Veracruz sometió a juicio crítico las guerras de conquista y la intervención de España con principios de Vitoria, Soto y Covarrubias. Por la novedad de su tratamiento del fenómeno colonial Alonso de Veracruz merece ser considerado como el primer catedrático de derecho de gentes en el continente americano (CHP, 25, 595; 27, 56-58).

Bartolomé Frías de Albornoz, discípulo de Vitoria y primer catedrático de derecho civil en la Universidad de México, enjuicia exactamente el régimen colonial de encomiendas a partir de la experiencia y del conocimiento directo de sus efectos. Bartolomé de Ledesma, catedrático de las Universidades de México y de Lima, escribe breve y claramente sobre el bautismo y evangelización de los indios para exponer la doctrina de Vitoria, Soto y Cano, con cuya enseñanza se familiarizó en el convento de San Esteban de Salamanca.

Tomás Mercado, estudiante primero en México y después en Salamanca, publica la *Suma de tratos y contratos de mercaderes*. Es el resultado académico de aquella colaboración intelectual. Porque a decir de Dávila Padilla, «las primeras resoluciones de su libro fueron sacadas de las disputas y argumentos, intentando recopilar las muchas decisiones de cosas tocantes a mercaderes que se habían dado en Nueva España y en la Universidad de Salamanca».

José de Acosta, que había estudiado en Alcalá, a cuya Universidad habían trasplantado la doctrina de Vitoria sus discípulos Cano y Mancio, logró la síntesis más completa entre la doctrina de Salamanca y la experiencia indiana. Catedrático de la Universidad de Lima, investigador y autor de la *Historia natural y moral de las Indias,* misionero y consultor sobre las guerras del Perú y de México, Acosta redacta su obra fundamental sobre la promoción de los indios (CHP, 23 y 24).

En su proyecto de sociedad colonial, pero siempre desde la perspectiva filosófica y ética, confluyen los problemas y soluciones más importantes del momento en que se escribe y redacta. El libro o informe del catedrático de Lima se convierte así en la clave más importante para el proceso de adecuación de la hipótesis de Vitoria a la realidad indiana. Acosta siente la urgencia por liquidar definitivamente la polémica sobre

licitud de la conquista y legitimidad de la permanencia española en Indias, urgencia por rectificar abusos y orientar correctamente las nuevas instituciones de población y cristianización de los indios.

Esta conjunción entre especulación salmanticense y experiencia indiana marca un hito definitivo en la formación dinámica de la Escuela de Salamanca. Continúan la reconversión colonial, desde Nueva España o desde el Perú, los profesionales universitarios Pedro de la Peña, Pedro de Ortigosa, Pedro de Arguto, Pedro de Pravia, José de Herrera, Luis López, Domingo de Santo Tomás, Esteban de Ávila, Juan Pérez Menacho, Miguel de Agia, Antonio de Hervias, Sebastián de Santa María, Juan de Lorenzana, Juan Ramírez, Juan Contreras, Domingo de Salazar y Andrés de Tordehumos.

Esteban de Salazar decía que «de Veracruz había aprendido a poner las cosas auténticas y hablar de lo que he visto por mis ojos y tratado mucho tiempo y muy familiarmente». El mexicano Hernando Ortiz de Hinojosa, hijo de españoles y catedrático de la Universidad de México, representa la primera contribución criolla a la Escuela de Salamanca con sus discursos y dictámenes sobre el repartimiento de indios y la guerra contra los chichimecas. Culminará aquella primera fase de colaboración iberoamericana en el mexicano Juan Zapata y Sandoval, *magister in utroque orbe,* profesor en México y en Valladolid, con su tratado escrito y dedicado a los consejeros del rey y a los gobernantes de las Indias en defensa de la igualdad política entre indios y españoles.

Se puede concluir que durante aquel período de transición tuvo lugar un verdadero trasplante del pensamiento político de la Universidad de Salamanca por los maestros de la Escuela de Vitoria a las Universidades de México y de Lima principalmente. Este intercambio de profesores y doctrinas hace posible un pensamiento auténticamente iberoamericano, que se caracteriza por su filiación salmantina, por la experiencia indiana y por el criticismo político.

Quiere decir que, a base de textos y fuentes, es posible detectar una verdadera simbiosis entre la especulación salmantina y la experiencia indiana, entre los principios filosóficos definidos por la Escuela de Vitoria y los datos de la experiencia comprobados y contrastados por los maestros americanos. Y en virtud de esa conjunción entre especulación y experiencia surge un pensamiento más rico, más vital y más realista sobre la conquista y la colonización de América por España.

A base de estas fuentes es posible adelantar los resultados del pensamiento iberoamericano: en virtud del derecho de descubrimiento, alianzas y ocupación, España justa y legítimamente permaneció en América como Estado protector por delegación del orbe, para defensa de los inocentes y promoción de los derechos humanos; y en cumplimiento del mandato pontificio de Alejandro VI para promoción de los cristianos y garantía de su liberación religiosa. La permanencia de España en América era conveniente y necesaria por el riesgo que para los mismos indios supondría el abandono. Y en virtud de este principio los maestros de la Escuela

liquidaron el problema de la restitución los bienes requisados por los conquistadores. Fue la nueva filosofía de la conquista.

III. CONCLUSIONES DE FILOSOFIA POLITICA

1. *Libertad fundamental del indio*

Contra el régimen de esclavitud a que habían sido sometidos los indios en aplicación del *Requerimiento,* defendido y justificado por la filosofía tradicional, la Escuela de Salamanca reivindicó la libertad fundamental del indio, y, en consecuencia, exigía de la Corona la proclamación y reconocimiento de esa libertad y su intervención en favor de la liberación del indio, dando como resultado la abolición oficial de la esclavitud en todos los territorios de las Indias. Fue la primera conclusión de la nueva filosofía política.

Contra el dogma aristotélico de la esclavitud natural del hombre, que sirvió de base teórica a la justificación oficial de la primera conquista, la Escuela de Salamanca empieza por formular la tesis de la liberad: *Todos los hombres son libres por naturaleza, no son esclavos.* Fue el primer postulado o punto de partida. El maestro Diego de Covarrubias llegó a fórmulas definitivas en su relección de 1547 contra el *Democrates Alter* de Juan Ginés de Sepúlveda. Y posteriormente el desarrollo dialéctico de sus principios fueron universalmente asumidos por los discípulos de Vitoria en España y en América. No de otra manera se pueden entender los informes de juntas y universidades contra la práctica de la esclavitud al aplicar estos principios: la libertad es un derecho natural y todos nacen igualmente libres. La libertad natural es un derecho fundamental del hombre. Y este derecho es inmutable y no puede ser derogado por el capricho y arbitrariedad de los Estados (CHP, 6, 44).

La Escuela eleva este derecho a la libertad en principio categórico de su filosofía. Libertad natural y esclavitud natural son conceptos contrarios y excluyentes. Quien es libre por naturaleza no puede ser esclavo por naturaleza. Por ser creatura natural, imagen de Dios, el hombre es libre por naturaleza. No se es libre por no ser esclavo, sino que, al contrario, lo que sucede es que no se es esclavo por ser libre. La esclavitud es un concepto negativo, ulterior y derivado, que presupone la libertad. Porque hay libertad puede hablarse de esclavitud como negación de la libertad. Lo que caracteriza, en efecto, al esclavo frente al libre es que el esclavo no es de sí y para sí, sino de otros y para otros, mientras que el libre es de sí y para sí (CHP, 6, 344-348). En conclusión: naturalmente libre, el hombre es dueño de sí mismo, posee una libertad natural, y por su entendimiento y voluntad adquiere dominio sobre todas las criaturas irracionales. Por naturaleza la libertad del hombre es inalienable y es siempre incompatible con una esclavitud natural. Entre una y otra existe una oposición de naturaleza. Para la Escuela de Salamanca la libertad fundamental del hombre fue un principio primario y radical de orden natural (CHP, 5, 36).

Existía, sin embargo, la esclavitud legal. Era entonces un hecho histórico incuestionable. Los hombres vendían su propia libertad para hacer frente a una extrema necesidad vital. Por derecho de guerra se hacían esclavos a los prisioneros vencidos en guerra justa. Con el fin de salvar la vida, a cambio de perder la libertad, se hacía esclavos a los prisioneros de guerra cuando podrían haber sido condenados a muerte lícitamente por el delito cometido. La esclavitud legal había sido introducida por derecho civil o por derecho de gentes. Había empezado ya el comercio de esclavos con las Indias.

Para Diego de Covarrubias, que acuña la tesis asumida por la Escuela, la esclavitud legal era una institución de carácter histórico, introducida contra la intención de la naturaleza que a nadie ha hecho esclavo. La esclavitud pudo introducirse en un momento determinado por costumbre o por consentimiento de todos o casi todos los pueblos, y pudo ser justificada excepcionalmente la esclavitud por la necesidad y urgencia de reprimir la injusticia y castigar a los criminales. Es un postulado de razón histórica. La naturaleza —argumentaba Covarrubias— quiso crear a todos los hombres igualmente libres, pero no prohibió que excepcionalmente algunos hombres fueran hechos esclavos por razones de conveniencia o de bien general de la humanidad (CHP, 6, 345).

La esclavitud legal introducida por el derecho de guerra quedaba justificada históricamente en cuanto y mientras fuera un medio necesario para restablecer la paz y mantener el orden y la justicia. Su legitimidad dependía de la voluntad de las naciones y era condicionada su futura validez jurídica por la voluntad de los pueblos. Como había sido creada por voluntad de los pueblos, por esa misma voluntad podía ser derogada en interés general de la humanidad. La esclavitud legal todavía era tolerada, pero había sido ya derogada la esclavitud de guerra en los pueblos cristianos, y recordaba Covarrubias que el emperador Carlos I la había derogado para sus provincias de las Indias. La esclavitud natural no podía ser título de conquista, ni la esclavitud legal podía ser el resultado de las guerras de conquista (CHP, 6, 348).

Sin embargo, la Escuela de Salamanca, con Diego de Covarrubias a la cabeza, iba a dar un paso definitivo. Decía *Demócrates* despúes de descubrir a un indio salvaje, sin ley ni régimen político, errante por la selva y más próximo a las bestias y a los monos que a los hombres:

> Compara estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humildad y religión de los españoles con las de esos hombrecillos en los que apenas se puede encontrar restos de humanidad, que no sólo carecen de cultura sino que ni siquiera usan o conocen las letras ni conservan monumentos de su historia sino cierta, oscura y vaga memoria de algunos hechos consignada en ciertas pinturas, carecen de leyes escritas, y tienen instituciones y costumbres bárbaras.

Y por este título de esclavitud natural justificaba Juan Ginés de Sepúlveda que los indios habían nacido para obedecer a los españoles. Sobre

datos sacados especialmente de la historia de Fernández de Oviedo y con testimonios de los que habían vivido la experiencia indiana proclama finalmente la esclavitud de los indios.

Para Covarrubias el concepto aristotélico de esclavitud se diluye de tal modo que pierde incluso todo matiz peyorativo. Es cierto que había hombres —y la experiencia indiana lo demostraba suficientemente— que de hecho no tenían capacidad suficiente para gobernarse por sí mismos. Era mejor para ellos ser gobernados políticamente por otros. Pero esta dependencia o sumisión política no quita que tengan capacidad de decisión sobre sí mismos y sobre sus cosas y que sean dueños de sí mismos en todo lo que no se refiere a la gobernación del Estado. Cierto que hay algunos hombres con dotes naturales tan disminuidas que dependen naturalmente de otros, como los dementes de por vida y los niños sólo temporalmente hasta que llegan a su mayoría de edad. Pero los pueblos indios no son de esta categoría, ni se ha demostrado que haya una sola nación así en el Nuevo Mundo. Su situación política actual proviene en grandísima medida de su deficiente educación y formación humana (CHP, 5, 13; 9, 248-252).

La Escuela de Salamanca ha vaciado de verdadero sentido el concepto aristotélico de esclavitud natural. Formalmente es un concepto totalmente distinto. Viene a significar el sometimiento jerárquico exigido por la naturaleza para su ordenado funcionamiento. Este tipo de «esclavitud» consiste en el sometimiento del hombre menos prudente al más prudente, del menos sabio al más sabio. Todos los hombres nacen libres, pero no todos nacen con igual capacidad para mandar. Muchos no podrán hacer otra cosa que servir, porque la naturaleza no les ha capacitado para tareas más altas. Pero hay grados diversos de rudeza o dependencia.

Hay una relación o dependencia social y otra política. Hay hombres con incapacidad o dificultad para desenvolverse en la vida y por esa falta de dotes naturales se hace necesario que otros más capacitados y mejor dotados por naturaleza los dirijan y gobiernen. Este sometimiento o dependencia contribuye al bien del sometido y no tiene nada que ver con la vil condición de la esclavitud. No es propiamente esclavitud natural en el sentido aristotélico. Había sido superada la concepción denigrante de esclavo como objeto-cosa, instrumento de utilidad ajena, y se da el paso radical al concepto de esclavo como persona disminuida, de menor capacidad humana en orden a la configuración de su personalidad. Los maestros de la Escuela deberían haber renunciado al término aristotélico de esclavitud.

Se trata más propiamente de una servidumbre del hombre que es posible de superar por la educación, con el fin de reducir a los indios a «civilidad y buenas costumbres», como interpretó Diego Pérez de Mesa (CHP, 20, 128). Porque más que de esclavitud natural se trata de una limitación o deficiencia natural que impide en mayor o menor grado el ejercicio de la responsabilidad o de la libertad. No se opone, por tanto, esta esclavitud o servidumbre del hombre a su libertad fundamental; no quita

o anula la libertad sino que la completa y perfecciona. El propio interés del sometido es el que cuenta primordialmente, no el interés del señor o del que manda (CHP, 6, 611).

Los pueblos indios no eran esclavos por naturaleza sino que estaban en estado de servidumbre por educación y costumbre. Por medio de la educación podían ser redimidos y liberados de su estado de barbarie y de incultura, de esa especie de esclavitud a que se hallaban sometidos. No estaban, por cierto, en situación de verdadera libertad humana quienes de hecho y circunstancialmente eran incapaces de poner a rendimiento sus posibilidades humanas a través de un recto uso de la razón y libertad. Esta esclavitud era un concepto esencialmente abierto a un proceso de reivindicación y recuperación humana.

El nuevo concepto de esclavitud pudo ser revolucionario y tuvo de hecho importante repercusión en la legislación española para las Indias. La tesis de Covarrubias era la negación más absoluta del dogma aristotélico. Representa la antítesis del *Democrates Alter.* Y en virtud de este título no podían los españoles hacer esclavos a los indios ni apoderarse de sus tierras. Y para hacer inconmovible su tesis de la libertad Covarrubias acudió a la autoridad de Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Alfonso de Castro (CHP, 6, 350.354.359.361).

A partir de este concepto y sentido histórico de la esclavitud, que Covarrubias analiza y aplica al fenómeno indiano, los maestros de la segunda generación colaboraron en la configuración definitiva del derecho de la libertad de los indios. Domingo de Soto y Melchor Cano participaron en el duelo Las Casas-Sepúlveda. Pedro de Sotomayor y Juan de la Peña siguieron de cerca la polémica. Tomás Mercado se pronunció sobre el comercio de esclavos con las Indias «después de platicado, disputado y conferido con buenos letrados de Salamanca, México y Sevilla». Censuraron y avalaron su doctrina Fray Luis de León, Mancio de Corpus Christi, Juan de Guevara y Alonso de Veracruz (CHP, 25, 686; 10, 421-430).

Mancio había desautorizado moralmente el contrato firmado por el rey Felipe II y el banquero de Sevilla Hernando de Ochoa por el que se le concedía en exclusiva el comercio de esclavos con las Indias. Y a base de este informe escribió y redactó para sus clases de Salamanca el texto más importante sobre la filosofía de la esclavitud. Juan de Salas utilizó este manuscrito y lo glosó en sus lecciones del Colegio Romano de 1604. En él culminó la síntesis más completa de la Escuela con la incorporación de todas las fuentes importantes que habían abordado el problema de la esclavitud de los indios. Nuevo texto constitucional de la Escuela de Salamanca (CHP, 10, 408-420).

2. *Derechos entre indios y españoles*

En función de esta libertad fundamental del hombre y por razones de solidaridad humana la Escuela de Salamanca definió una serie de derechos y deberes comunes a indios y españoles indiscriminadamente. Fue

la segunda conclusión de la nueva filosofía política. No haremos más que una síntesis de esta conquista de su manifiesto de libertades.

Ya en la introducción de su conferencia sobre los indios demostraba Vitoria que antes de la llegada de los españoles los indios eran dueños legítimos de sus cosas, pública y privadamente, pues eran seres racionales y libres y tenían verdadero dominio sobre sus actos; y que su derecho a la vida era intransferible e inalienable, no podían renunciar a ella. Eran derechos fundamentales a todo ser humano, que no se perdían por el pecado de infidelidad, de idolatría o de otras ofensas contra Dios. Tenían su fundamento en la naturaleza y condición de hombres. Son derechos universales y fundamentales de la persona humana (CHP, 15, 13).

La reivindicación de esta dignidad «humana» radicaba en el reconocimiento de que también los indios por fuerza de su naturaleza eran seres racionales y libres, creados a imagen de Dios, con un destino personal y trascendente. Los indios eran capaces de salvación y de condenación. Tenían derecho a ser bautizados. El retraso o subdesarrollo de los indios, su denunciada «bestialidad» o incapacidad, se debía más bien a la falta de educación. Tenían derecho a desarrollarse según sus posibilidades humanas. Tenían derecho al progreso y a la paz. «Los indios eran, sin duda, verdaderos dueños de sí y de sus cosas de igual modo que los españoles» (CHP, 5, 97). Indios y españoles fundamentalmente eran iguales en cuanto hombres.

Francisco de Vitoria reivindica para los indios la libertad política. En su *Relectio de temperantia* había demostrado que los pueblos de los indios eran repúblicas y cumplían funciones de soberanía. Los indios podían libremente nombrar a sus caciques y elegir por mayoría a sus gobernantes. Para bienestar y utilidad de sus propias comunidades podían los indios libremente cambiar y pactar con otros pueblos. Los indios eran dueños de sus bienes y tenían derecho sobre sus fuentes naturales para beneficio de la propia comunidad y bienestar de su población (CHP, 5, 110).

Sólo en función de los pueblos indios y de la necesidad de protección de los derechos humanos justificaba Vitoria la intervención de España en América. Porque los españoles ocupaban los territorios recientemente descubiertos en nombre de la comunidad del orbe y con el fin de proteger a sus habitantes y para defender a sus aliados, que libremente les habían elegido. Porque la guerra de conquista sería justa «en cuento fuera necesaria para reprimir la injusticia y asegurar la paz para el futuro. De donde se sigue que se debe mirar en esta materia la utilidad solamente de aquella República» (CHP, 5, 113).

La Escuela de Salamanca exigía a los indios que reconocieran la sociedad y comunicación humana con los españoles. Comprendía un código de deberes y derechos en bien de la comunidad del orbe. Según dicho código, por derecho natural y de gentes:

— los españoles tenían derecho a recorrer las provincias de los indios y permanecer en ellas, mientras no causaran daño a sus poblaciones; los indios no podían prohibir el derecho de emigración;

— los españoles podían comerciar con los pueblos indios, importando las mercancías de que ellos carecían y exportando las otras cosas en que ellos abundaban, siempre sin perjuicio de la propia patria y detrimento de los nacionales; no se podía prohibir sin causa justa el mutuo intercambio de bienes propios entre España y las Indias;

— los españoles tenían derecho a comunicar las cosas que eran comunes y participar en la explotación de sus recursos naturales, pescar en sus aguas nacionales y extraer metales de sus minas, mientras no fueran perjudicados los ciudadanos y naturales del país; los indios no podían prohibir absolutamente lo que ha sido creado para beneficio de toda la humanidad;

— los conquistadores, los hijos de los españoles, tenían derecho a domiciliarse y tomar la ciudadanía de los países indios y disfrutar de las ventajas de los demás ciudadanos, contrayendo matrimonio o por las otras formas con las cuales los extranjeros suelen adquirir la ciudadanía. Parece que los indios no pueden impedir que los españoles gocen de los privilegios de la ciudadanía como los demás, con tal de que también acepten las cargas de los demás;

— los españoles podían defenderse y tomar todas las precauciones necesarias para su propia seguridad, cuando los indios injustamente y sin motivos razonables prohibían e impedían la realización de estos derechos sin atender a razones y atacando violentamente a sus pacíficos negociadores. Si de otro modo no pueden hacerlo, estaba justificada la guerra contra la agresión de los indios sin excederse y guardando la moderación de una justa defensa y siempre con el menor daño posible de los vencidos;

— los españoles podían ocupar los territorios de los indios, conquistar sus ciudades y someterlos a vasallaje si no podían obtener paz y seguridades después de haberlo intentado por otros medio pacíficos y demostrar con hechos y con palabras que no era su intención poner obstáculos a la vida pacífica de los pueblos indios ni inmiscuirse en los asuntos internos de su país (CHP, 5, 77).

En virtud de estos títulos y con estas limitaciones obligaba Vitoria, tanto a indios como a españoles, a ciertas rectificaciones de la política de conquista. Porque la integridad personal, la libertad política y la igualdad fundamental venía condicionada por la sociabilidad y por la comunicación, por el mutuo intercambio y la asociación libre. Mantener y promocionar la propia identidad de los pueblos indios, no estaba en oposición con el deber mutuo de incorporarse a la comunidad del orbe. Si Vitoria proclamaba los derechos fundamentales de los indios, aun frente a los españoles, cuando éstos actuaban injustamente, justificaba también la intervención de España en América, cuando los indios se oponían a la realización de estos derechos fundamentales.

Los reyes de España habían asumido la carga de un mandato con el fin de capacitar a los pueblos de los indios para facilitar su integración en la comunidad del orbe sobre una base de igualdad fundamental. En

interés de los súbditos de los países indios y sólo por ello los reyes de España se hacían cargo de la administración en tanto que esto fuera necesario para su utilidad y progreso de aquellos pueblos. La causa de la ocupación por parte del país colonizador era aquella situación infrahumana de ciertos pueblos o regiones, el subdesarrollo social y político de sus poblaciones y su incapacidad reiteradamente demostrada para una convivencia civilizada.

Los pueblos indios, concluía Vitoria en el momento más solemne de su conferencia, necesitaban de un tutor que fuese capaz de regenerarles y ayudarles. La protección en cierto modo limitaba las libertades y derechos naturales, pero no los anulaba ni hipotecaba definitivamente su soberanía política:

> Podía decirse que para utilidad de todos los indios pueden los Reyes de España encargarse de la administración y gobierno de aquellas provincias; nombrarles ministros y gobernadores para sus pueblos y aun darles nuevos príncipes mientras constase que era conveniente para su bienestar (CHP, 5, 97).

El emperador reinaba, por tanto, sobre una comunidad de pueblos libres. Sus leyes eran justas en cuanto conservaban y promocionaban a las poblaciones indígenas. Debía dar leyes útiles, posibles y razonables, distintas de la metrópoli. No bastaba que las leyes fueran buenas en sí mismas si no estaban acomodadas a su estructura política rudimentaria. Debían ser instruidos y educados los indios en las buenas costumbres sin violentar su naturaleza con el rigor y la coacción. Era lícito usar la fuerza, pero con moderación, en cuanto fuera conveniente para su bien común.

El emperador no podía dar leyes que fueran perjudiciales para los pueblos indios y beneficiosas para España, como sería, por ejemplo, traer el oro a la península con daño de las Indias o explotar sus fuentes naturales de riqueza, a no ser que los naturales dieran su consentimiento o tuvieran por abandonadas aquellas riquezas. «Otra ley sería tiránica porque aquellas repúblicas no son parte del Reino de Castilla y su bien no debe ordenarse al nuestro» (CHP, 5, 113). La colonización española parecía tipificase como protectorado político.

Entre el colonialismo y el abandono Vitoria opta finalmente por la permanencia de España temporal y condicionada. Parte de la política de los hechos consumados. Los españoles hacía casi cincuenta años que se habían instalado en las Indias. La conclusión final, como diagnóstico moral, era sorprendente. A muchos pareció revolucionario y hasta escandaloso. Para cortar el escándalo Vitoria hizo desaparecer las páginas más comprometidas de la primera relección indiana de 1537. No debía cesar el comercio entre España y las Indias. Después que se habían convertido allí muchos indios no era conveniente ni lícito abandonar por completo la administración y gobierno de aquellos territorios. Podía dudarse de la legitimidad de los métodos empleados, pero debía continuar la permanencia de España con todas sus consecuencias dentro de las directri-

ces señaladas (CHP, 5, 99). Sobre estas líneas arquitectónicas de filosofía política definió y propagó la Escuela de Salamanca la «Carta de derechos del indio».

Porque discípulos de la Escuela de Salamanca en las cátedras universitarias de América se dedicaron a actualizar y aplicar estos principios a la polémica indiana. No es hora de estudiar esa lucha política por la defensa e implantación de los derechos humanos. Para la filosofía política de la Escuela es indispensable la identificación y sistematización de las fuentes americanistas de los profesores escolásticos en las Universidades en América durante el siglo XVI.

3. *Conclusión*

a) Trascendencia histórica de la Escuela de Salamanca

La Escuela de Salamanca con su nueva versión de filosofía política se proyectó pronto por toda Europa. Discípulos de Vitoria terminaron por imponerse en distintas universidades europeas y su magisterio fue el primer cauce de expansión de la nueva interpretación americanista.

Fue decisiva su influencia en las Universidades de Portugal a donde llegaron Martín de Ledesma y Luis de Molina, cuyas primeras lecturas permiten reconstruir fielmente las clásicas relecciones salmantinas. Si Francisco de Vitoria tuvo que defenderse en Salamanca de los legistas que se resistían a aceptar sus tesis revolucionarias, en Coimbra fueron incorporadas rápidamente en las facultades de leyes y derecho canónico.

Las principales cátedras jurídicas de la Universidad de Coimbra, que entonces renacía, eran ocupadas por Martín de Azpilcueta y Arias Pinelo, profundos conocedores y entusiastas del maestro salmantino. También el prestigio indiscutible del gran jurista lusitano Pedro Barbosa contrinbuyó eficazmente a aquella incorporación oficial. Muy pronto la doctrina de la Escuela de Salamanca llegó a ser doctrina común en aquella Universidad.

Se estableció un comercio ideológico entre Evora, Coimbra y Salamanca como existía en España entre Salamanca, Valladolid y Alcalá. Si en la Universidad de Coimbra eran recibidas casi instantáneamente las enseñanzas manuscritas explicadas por los maestros de Salamanca, también a las universidades españolas llegaban rápidamente los manuscritos de Evora y Coimbra.

Nada podía extrañar que fuese invocada la autoridad de Vitoria en las cátedras de vísperas, Gabriel, Scoto y Durando de la facultad de teología por los profesores Antonio de Santo Domingo (1579-1580), Francisco de Cristo (1579), Francisco Rodríguez (1594) y Manuel Tavares (1591-1595). En la facultad de derecho canónico sobresalió Manuel Soares (1563-1581) que continuó la doctrina de la Escuela de Vitoria que Martín de Azpilcueta prendió en sus *Relecciones* publicadas en Coimbra en 1548 sobre el poder político. Si en la facultad de leyes la vinculación

al pensamiento de Salamanca se inicia con Arias Pinelo desde su cátedra de prima (1544-1559), su consagración definitiva se realizó a través de la enseñanza de Pedro Barbosa que se proyecta después en Alvaro Velasco, Luis Correa y Francisco Rebello.

La Universidad de Evora, con su facultad de teología fundada en 1559, fue el centro de irradiación intelectual del pensamiento americano en Portugal. Por sus claustros pasaron ilustres maestros de filosofía política. Con sus lecciones sobre las leyes (1570-1571) y el derecho de guerra (1575) despertaba Luis de Molina la preocupación de la Academia sobre los problemas indianos. Pedro Simoēns demostró (1575): *¿Con qué derecho vinieron las Indias orientales y el Brasil a manos de los portugueses?* Las lecciones de Pedro Luis sobre la intervención en América (1579) no son más que síntesis de la *Relectio de Indis Insulanis.* Si Fernando Rebello no cedió en amplitud a sus predecesores, a ellos debe sin embargo casi toda su originalidad. Su tratado completísimo sobre el derecho de guerra (1589) es un estudio ecléctico de los textos de Luis de Molina, Pedro Luis y Fernando Pérez.

Finalmente, a petición de los generales de la Compañía de Jesús, para dar respuesta a las dudas de conciencia que llegaban del Perú por parte de los misioneros jesuitas y a instancia del papa Pío V, preocupado por las acusaciones y recursos que llegaban a la Santa Sede por parte principalmente de Las Casas y Maldonado, no fue simple coincidencia que en el Colegio Romano, hoy Universidad Gregoriana, dieran también «su» respuesta a la duda indiana discípulos tan representativos como Francisco de Toledo, Francisco Suárez y Juan Salas, que después actualizaron Francisco Maldonado, Gregorio de Valencia y Leonardo Legio en París, Dilinga y Lovaina.

Las obras ya clásicas sobre el problema indiano, publicadas en multitud de ediciones por los grandes maestros de la Escuela de Salamanca, abren el cauce más importante de expansión. Es la fase científica que viene a compilar tantas lecturas de clases, centenares de informes y proyectos, instrucciones y discursos morales y políticos. Hasta un total de 125 tratados pueden jerarquizarse y hemos catalogado en otras ocasiones. En ellos directa o indirectamente se aborda el problema de la conquista de América en sus distintas implicaciones políticas y morales. Los veinte tratados más importantes tienen el valor de fuente y fueron perfilando críticamente los límites de la tesis indiana formulada por el pensamiento tradicionalmente llamado conservador o escolástico. Estos nuevos trabajos de investigación elevarán las hipótesis de Vitoria a doctrina científica. Las más quedan en simples medios de difusión cultural.

b) Fuentes americanas de filosofía política de profesores en América durante el siglo XVI

Algunos profesores «americanos» durante el siglo XVI publicaron los resultados de su reflexión filosófica sobre el problema indiano; no pocos

dejaron manuscritas sus lecturas académicas; pero todos enseñaron y a través de la docencia universitaria colaboraron eficazmente a elaborar una respuesta científica a la «duda indiana» planteada por Vitoria. Sabemos que en cumplimiento de sus estatutos debían glosar las mismas fuentes fundamentales y conocemos su formación y su estructura mental por su filiación doctrinal y por su vinculación académica a la Universidad de Salamanca.

A veces ha quedado esta docencia en lecciones o relecciones que se dictaban y han llegado manuscritas hasta nosotros. Estas lecturas académicas representan la segunda categoría de fuentes indianas. El seguimiento de estas lecturas y su reconstrucción profesor por profesor, cátedra por cátedra, curso por curso, permite conocer la fuente viva y espontánea por la que fue posible retransmitir aquella doctrina.

Los textos primitivos de Vitoria, Soto y Cano eran glosados, iluminados y completados por Sotomayor, Mancio y Medina con nuevas pruebas y testimonios. Con textos de Ledesma y Molina es posible reconstruir las relecciones de Vitoria. Juan de Salas explicaba en Roma a base de los manuscritos de sus maestros; y Luis López escribía desde Bogotá sobre estos mismos manuscritos. La autoridad de la «Academia Salmanticense» era el argumento supremo para Francisco de Toledo en el Colegio Romano, y para José de Acosta en la Universidad de Lima, cuando trataban de justificar la empresa indiana.

Constituyen la tercera fuente los textos publicados sobre la conquista de las Indias, que con frecuencia son verdaderas obras de investigación. No es difícil clasificar las que tuvieron carácter científico: por su rigor crítico pueden diferenciarse de tantas otras que quedaron en simples medios de difusión cultural. Porque son muchos los informes y memoriales, emitidos con frecuencia por los profesores universitarios, que denunciaban situaciones concretas o redactaban, y no siempre con argumentos académicos, los remedios y soluciones de los problemas éticos que se planteaban. Interesa sistematizar, jerarquizar y valorar todas las fuentes académicas en América sobre la duda indiana en el período de referencia:

José de Acosta: teólogo jesuita, discípulo de Alcalá, catedrático de Lima (1572-1578), historiador de las Indias, superior de Salamanca.

1. Lecturas: *De bello adversus Indos* (1575) (CHP, 10, 431-485); *De procuranda salute indorum* (ms. 421, ff. 1-109, BU Salamanca).

2. Informes: *Carta al P. Everardo Mercuriano* (1576) (MHSJ, MP II, 3-21); *Parecer sobre la guerra de la China* (1587) (BAE 73, 331-334); *Respuesta a los fundamentos que justifican la guerra contra la China* (1587) (BAE 73, 334-345); *Instrucción para los que se embarcan y vienen a las Indias* (en Colin, *Labor evangélica,* 262); *Reglas de buen gobierno* dirigida al virrey del Perú (ms. I, X, 2, BN Lima); *Memorial sobre el talento de los indios* (1574) (Leviller, *Organización de la Iglesia* I,114-116); *Actas de la Congregación provincial de Lima* (1576) (ARSJ Congr. 42, 250-62); *De iustitia commutativa et distributiva* (ms. 0076, pol. 155, BN Lima).

3. Publicaciones: *De procuranda indorum salute libri VI* (Salmanticie, 1588); *Historia natural y moral de las Indias* (Salamanca, 1596).

Pedro de Arguto: natural de México, discípulo de Veracruz, a quien sustituye en su cátedra (1562), teólogo del III Concilio de México (1585). Pasaba por ser el mejor canonista de su tiempo. Obispo de Zelin (Filipinas). Autor de *Tratado de que se deben administrar los sacramentos de la eucaristía y extremaunción a los indios de Nueva España* (México, 1573).

Francisco Cervantes de Salazar: catedrático en la Universidad de Salamanca y de México (1553-57), rector (1567-74). Discípulo de Veracruz en teología.

1. Informes: *El derecho y justo título que su majestad tiene a esta Nueva España* (citado en Actas del cabildo de México 6, 316-7).

2. Publicaciones: *Crónica de Nueva España* (Madrid, 1914): descubrimiento de la Nueva España, 71-167; Título de la donación papal: discurso de Cortés a los caciques indios, 162-163; Reconocer, servir y obedecer a este emperador de los cristianos.

Domingo de la Cruz: alumno de París y Alcalá, discípulo de Vitoria, provincial de Nueva España. Comisionado por virrey, visitador y audiencia de México ante el Emperador (1545).

De los indios citado por Sepúlveda en su favor (*Apología,* 81). Expedientes respectivos a la perpetuidad de las encomiendas de los indios (1544) (Publicado por A. Muro, *Las nuevas leyes,* 51-9): [Presencia de los españoles en Indias para mantener estabilidad política y asegurar y defender la tierra].

Bartolomé Frías de Albornoz: jurista y catedrático de México (1553).

Publicaciones: *Arte de los contratos* (Burgos, 1573): *Encomiendas de los indios* (ff. 45-48): [Conquista de los indios. Abusos de los conquistadores. Conquista de México. Tiranía de los mexicanos. Liberación de la tiranía. Tratos y acuerdos con aliados mexicanos. Legitimidad de la presencia española]. *Venta de esclavos* (ff. 128-131): [Negros de Etiopía para las Indias]. *Si la guerra y conquista de los indios se puede hacer con justicia* (Tratado manuscrito citado, 48, y perdido en naufragio en alta mar). *Derecho de gentes y derecho natural* (98-100). *Tratado de la conversión y debelación de los indios* [1551]. (Citado por Dávila Padilla, *Historia de Santo Domingo de México* I, cap. 103).

Alonso Herrera: teólogo dominicano, predicador del rey, presente en Nueva España [1544].

De los indios (Citado por Sepúlveda, *Apología,* 80), *Expedientes respectivos a la perpetuidad de las encomiendas de los indios* (publicado por A. Muro, *Las nuevas leyes,* 51-9): [Presencia de los españoles en Indias para mantener estabilidad política y asegurar y defender la tierra].

Bartolomé de Ledesma: discípulo de Vitoria, catedrático de México (1566-1580) y Lima (1580-1583), obispo de Antequera de Nueva España.

1. Lecturas: *De iustitia et iure* (citado por G. Icazbalceta, *Bibliografía Mexicana,* 202).

2. Publicaciorres: *Summarium de baptismi sacramento* (Mexici, 1566): *De indis insulanis* [Non licet illos compellere vi et armis ab baptismum suscipiendum].

Luis López: teólogo dominico, discípulo de Peña, Mancio, Sotomayor y Guevara, profesor de Santo Tomás de Bogotá.

1. Publicaciones: *Instructorium conscientiae* (Salmanticae, 1585): *De bello* (161-176) [De iusta defensione]. *De rerum inventarum in Indis restitutione* (340-346). [An hispanis ad plerumque expoliantur suis possessionibus. Causa infidelitatis indi debellari non possunt]. *Instructiorum negotiantium* (Salmanticae, 1592): *An licite emantur a barbaris aetiopes* (7-18). [Sententia Salmanticae pro libertate mancipiorum].

Juan Matienzo: jurista, abogado de la Corte de Valladolid. Oidor de la Audiencia de Charcas, oidor de la Audiencia del Perú, colaborador del virrey Toledo, glosador de la Nueva Recopilación: *Commentaria in librum quintum recolectionis legum Hispaniae* (Mantuae, 1580): *De libertate indorum* (lib. V, tit. 10, ley 12, glossa 1, ff. 315v); *Commemda indorum* (lib. V, tit. 10, ley 6, glossa 3, ff. 294-297); *Exterorum commercium in regni Indarum quere prohibeantur* (lib. V, tit 10, ley, 12, glossa 2, f. 315); *Parecer cerca de la perpetuidad y buen gobierno de los indios del Perú y aviso de lo que deben hacer los encomenderos para salvarse* (1562) (CHP, 10, 613-651). [Ser y condiciones de los indios; Crueldades de los conquistadores; Condiciones ordinarias de las guerras; Los reyes de España no pueden hacer dexación ni alzar la mano del gobierno y administración de estos reinos; Con legítimo título tiene y posee estos reinos; Obligación de mejorar el gobierno; Calidad de la tierra; Diferencia que hay de los indios de ahora a cuando estaban por conquistar: religión cristiana, libertad, propiedad, comercio, justicia, paz, encomiendas, progreso, equidad de las leyes; Opiniones encontradas sobre las encomiendas: opresión con cristiandad, estabilidad y defensa de la tierra, leyes apropiadas, contra el abandono de las Indias; Los indios son libres; Protegerles como a hijos menores de edad para ir remodelando y ensayando su policía y costumbres; Justicia de tributos y su restitución]; *El gobierno del Perú* (1573) (Buenos Aires, 1910); *Carta al Rey, Virrey y Audiencia sobre la licitud de hacer la guerra a los chiriguanos* [1561] (Levillier, *Audiencia de Charcas* I, 54-56, 149-153, 271).

Tomás Mercado: teólogo dominico, discípulo de México (1553), Salamanca 1569.

1. Publicaciones: *Tratos y contratos de mercaderes* (Salamanca, 1569; Sevilla, 1571-1587): *De la ley natural* (ff. 1-14) [Justicia en los

intercambios comerciales]; *Del trato de los negros de Cabo Verde* (CHP, 10, 420-430) [Libertad y esclavitud; Organización política de los caciques de México y Perú; Títulos de esclavitud; Comercio de esclavos con las Indias]; *Los cambios* (ff. 76-129) [negocios entre España y las Indias]; *De la restitución* (ff. 166-240) [Títulos y derechos de guerra; Obediencia debida; Aquel imperio es de españoles e indios; Todos son vasallos de un Rey; No se puede quitar a los naturales sus tierras].

Pedro de Ortigosa: teólogo jesuita, estudia en Alcalá donde sucede en su cátedra a Juan de Azor, viaja a México en 1576. Explica filosofía y teología en la Universidad de México (1598-1626). Máximo representante de la Escuela de Salamanca.

1. *Tractatus de fide, spe et charitate* (UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, ms. 873) [quaest. 10, art. 8: Utrum infideles compelli possint ad fidem, (fol. 318-546); Potestas praedicandi; Alexander VI non divisit nec dividere potuit orbem inter principes; Idolatria, infidelitas, servitus; Sententia Vitoria, Sepulveda, Soto, Castro, Acosta, Bañez Aragón; Observantia legis naturalis; *De Bello contra infideles,* fol. 698-731: Causa declarandi fidem; Covarrubias, Bañez, Soto, Vitoria; Sententia omnium qui in Hispania publice professi sunt theologiam a tempore Magistri Vitoriae; Videndus est apud Victoria et Soto].

Fernando Ortiz de Hinojosa: catedrático de México (1585). Ocho dictámenes que presentó en el concilio de México (1585). (Llaguno, *La personalidad,* 81-84); Discurso sobre el repartimiento de los indios; Dictamen si conviene seguir la guerra contra los chichimecas; Resolución de doce casos sobre los contratos de las minas y rescatadores de plata.

Pedro de Pravia: teólogo dominico, discípulo de Salamanca, profesor de México (1556-1585).

Carta a Felipe II (1588) (Cuevas, *Documentos inéditos,* I, 421-422) [Denuncia de agravios; Todos los que gobiernan esta tierra desean acertar; Defensor de los indios en la Corte].

Vasco de Quiroga: discípulo de Salamanca, jurista, oidor de la audiencia de México y obispo de Michoacán.

De debellandis indis (1553) (enviado al consejero de Indias Juan Bernal Díaz de Lugo, obispo de Calahorra; en favor de la tesis de Sepúlveda; ms. de la Real Academia e la Historia, t. 48, ff. 198-209). Carta al obispo de Calahorra sobre la licitud de la conquista (RAH, col. Muñoz, vol. 92, f. 270).

Juan Ramírez: profesor de teología durante veinte años en México, discípulo de Salamanca donde se licenció en artes y teología, lector de moral en México y obispo de Guatemala.

Dictamen (1595) *sobre el servicio personal de los indios que originó varias cédulas a favor de los indios.* Compendió su labor docente en

comentarios a la *Secunda Secundae Summae S. Thomas* que no llegaron a publicarse.

Domingo de Salazar: teólogo dominico, profesor de México, obispo de Filipinas.

De modo quo Rex Hispaniarum et eius locum tenentes hebere teneantur in regimine Indiarum (citado por Zurita, *Historia de Nueva España,* Madrid, 1909).

Esteban de Salazar: alumno de Salamanca, estudiante de derecho, se gradúa en artes y teología, pasa a India (c. 1550) a Nueva España, discípulo de Alonso de Veracruz y maestro en artes en la Universidad de México (1553).

Veinte discursos del Credo (Granada, 1577).

Domingo de Santo Tomás: dominico, misionero, profesor de Lima (1562).

1. Informes: *Los naturales del Perú es gente de muy gran policía y orden* (1560) (CHP, 9, 599-604) *Carta al Consejo de Indias sobre el sistema de conquistas* (1550) (Chaves, *La Iglesia en el Perú* I, 201); *Carta al presidente del Consejo de Indias* (1560) (Vargas, *Historia de la Iglesia en el Perú,* 137-139); Informes facilitados a Pedro de Cieza para *Crónicas del Perú;* Memorial del obispo fray Bartolomé de Las Casas y fray Domingo de Soto sobre la perpetuidad de las encomiendas (Icazbalceta, Colección de Documentos I, 250-256: [Memorial de agravios]).

Tordehumos: teólogo agustino, mexicano, catedrático de la Universidad de México.

Apología theologica (Medina del Campo, 1581).

Alonso de Veracruz: teólogo agustino, discípulo de Vitoria, profesor de Salamanca (1532-1535) y catedrático de México (1553-1561).

1. Lecturas: *Parecer razonado sobre el título del dominio del Rey de España sobre las personas y tierras de los indios* (1554) (Roma, 1968, I, 77-87); *Relectio edita per Reverendum Patrem Alfonsum a Vera Cruce* (1554-1555) (Roma, 1968, I, 92-522): [Derechos Humanos de los Indios; Condiciones de la guerra justa].

2. Informes: *Relectio de decinis* (1555); *Apología pro religiosis commorantibus et evangelizantibus nerbun Dei in partibus Maris Oceani.*

3. Publicaciones: *Speculum coniugorum* (Mexici, 1566): [Matrimonios de los indios].

Juan de Zapata: teólogo agustino, catedrático *in utroque orbe,* México, Valladolid.

1. *De iustitia distributiva et acceptatione Personarum disceptatio. Pro Novi Indarum Orbis rerum moderatribus summisque et regalibus consila-*

riis elaborate aequissimo eorum Praesidi consecrata (Valladolid, 1609): Recoge lecciones explicadas en México y Valladolid. Síntesis de la Escuela: De necessaria indorum gubernations; De conversione Novi Orbis; De illorum regnorum inventione, aequisitione et debellione; Tutela y protección. Igualdad política.

Fernando Zurita: teólogo misionero de Indias.

Theologicarum de indis quaestionem enchiridion primun (Matriti, 1585, ff. 80-84): Indi hispanorum servi non sunt aut, si usquam sunt, esse certe non debent; De moribus indorum et sua ruditate; Non sunt indi de innocentium interfectione excusandi; De bello iusto contra interficientes legatos; Bellum iustum propter ea quae multum refert ad communem hominum societatem tuendam et conservandam.

FRANCISCO DE VITORIA

Ramón Hernández

El eminente investigador alemán Martin Grabmann estampa una frase en su *Historia de la teología católica,* que revela la importancia y el significado internacional de Francisco de Vitoria en una de sus facetas:

> El punto de partida de la Escolástica española durante las centurias XVI y XVII fue el convento de San Esteban, de la Orden de Santo Domingo, y el padre de esta escuela, y aun de toda la Escolástica española en los dos siglos citados, es el dominico Francisco de Vitoria (Grabmann, 1940, 190).

Fue en 1526 cuando Vitoria consiguió en Salamanca la cátedra de teología más prestigiosa de su universidad. Irrumpía así con toda fuerza en el mundo intelectual, cuando estaba al rojo vivo un conjunto de temas, que afectaba a los fundamentos de la Iglesia, de la sociedad civil, de la cultura entera de Occidente y del hombre mismo como individuo con sus derechos inalienables, derivados de la dignidad de su propia naturaleza.

Con respecto a la Iglesia, el tema candente desde hacía mucho tiempo, la Reforma, ha explosionado de tal manera con la revolución luterana que se ha puesto en tela de juicio la constitución interna misma de la sociedad eclesiástica. En el orden político los enfrentamientos entre los príncipes cristianos nunca habían sido tan intensos ni adquirido tan amplias proporciones. Son las guerras sin apenas descanso entre Francia y España; las guerras en Italia, en Alemania y demás países de Europa. El Imperio turco, en el cenit de su poderío expansionista, es otro peligro que pide guerra. Son por fin las nuevas guerras de América. Cuando Vitoria inicia su magisterio en Salamanca, la guerra es un tumor maligno que ha invadido el cuerpo entero de la cristiandad, y no parece tener remedio.

A los más graves problemas de su tiempo aplicó su genio Francisco de Vitoria, y supo ofrecer unas claves de posible solución. Su pensamiento

no ha pasado de moda, y todavía se estudia con el mismo fervor que en su tiempo. Muchas de sus tesis se mantienen vivas, con la misma frescura que si fuera un autor de nuestros días.

La influencia en los pensadores y centros universitarios españoles y extranjeros en los siglos XVI y XVII no ofrece duda. Ahí están las universidades de Coimbra, con Pedro Barbosa; de París con Juan Maldonado; de Lovaina, con Leonardo Lessio; de Dilingen con Pedro de Soto y Gregorio de Valencia; de Roma, con Francisco Suárez; de México, con Alonso de la Cruz y Bartolomé de Ledesma; de Lima, con Juan Ramírez (Vitoria, 1984, 458-95, 551-96). Pero no se para ahí, en centros y autores de tendencias escolásticas, la influencia vitoriana. Grandes pensadores europeos de una formación muy distinta llevan en su ideología el marchamo de Vitoria. El holandés Hugo Grocio, particularmente en su obra *De iure belli et pacis,* publicada en 1625, le cita constantemente y transcribe muchos de sus párrafos (Truyol y Serra, 1984, 17-27). La obra de Hugo Grocio influirá en John Locke y en Samuel de Puffendorf. En estos filósofos se inspirarán enciclopedistas e ilustrados del siglo XVIII, para sus exposiciones iusnaturalistas, de las que Francisco de Vitoria había sido la fuente primera.

El avance de las doctrinas liberales y democráticas en el siglo XIX, las declaraciones de los derechos del hombre y los acuerdos pacifistas entre los Estados, vuelven los ojos de los intelectuales a Vitoria, que comienza a recibir el nombre de fundador del derecho internacional. La creación de la Sociedad de Naciones en 1919, y de la ONU, en 1945, acentuó en gran manera la actualidad de su figura y de su doctrina. Como reconocimiento a su obra internacionalista y pacifista, su busto ha sido entronizado en la sala de estas dos asambleas mundiales: en la ONU de Nueva York, y en OEA de Washington.

I. TRAYECTORIA DE SU VIDA Y FORMACION DE SU PERSONALIDAD

Fueron sus padres Pedro de Vitoria, natural de la capital de Álava, y la burgalesa Catalina de Compludo, ambos de noble procedencia, establecidos en la ciudad de Burgos antes del nacimiento de Francisco de Vitoria. Su clásico biógrafo, Gonzalo de Arriaga, dice de este matrimonio que eran «vecinos de la ciudad de Burgos y de honrado porte» (Arriaga, ms. siglo XVII).

Sobre el lugar de nacimiento de Vitoria hubo larga y reñida polémica entre los historiadores en los años 1927-1953. Libros, artículos en revistas científicas y de divulgación, y notas críticas y apologéticas en los diarios, mantuvieron viva la controversia durante veinticinco años. La solución, considerada hoy en general como definitiva, la ofreció por los diversos medios de difusión el dominico Vicente Beltrán de Heredia en 1953. Él había defendido antes con todas sus fuerzas que había nacido en Vitoria. Un día de abril de 1953, estudiando en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, dio con la nota reveladora. Examinaba el códice

titulado *Libro de la fundación... del convento de San Pablo de Burgos,* un «becerro» debido inicial y principalmente a fray Antonio de Logroño. Hablando éste de una venta del convento de San Esteban de Salamanca al de San Pablo de Burgos, se queja el cronista de que el convento salmantino, que se estaba aprovechando de los salarios universitarios de dos hijos del convento burgalés, residentes en Salamanca, se atreviera a cobrarles el precio de dicha venta. Esos dos hijos del convento de Burgos eran los «Maestros fray Francisco de Vitoria, natural de Burgos, y fray Domingo de Soto, natural de la ciudad de Segobia» (Logroño, ms. siglo XVI).

La mayoría de los estudiosos se rindieron con la difusión inmediata del hallazgo. Algunos, sin embargo, lanzaron pronto su protesta. Consideraban que el testimonio no pertenecía a un documento propiamente dicho, sino que era una referencia circunstancial de un fraile, muy celoso de las cosas de su convento. En todo caso les parecía muy tardía, de 1534, con respecto a la fecha de su nacimiento, 1483. El valor está en la calidad de la persona testificante. Fray Antonio de Logroño fue conventual con fray Francisco de Vitoria en el convento de San Pablo de Burgos; convivieron en su juventud, y tenía motivos sobrados para saber de dónde era natural. Lo vemos muy interesado por la historia de Burgos y de su convento dominicano. Se trata, por fin, del testimonio más antiguo que tenemos sobre la ciudad de Burgos como patria chica de Vitoria. El que piense lo contrario tendrá que demostrarlo con una pieza anterior a esa y de mayor fiabilidad.

¿En qué año nació Francisco de Vitoria? También aquí se ha vertido tinta en exceso. Desde hace varios decenios se ha venido dando como cierto el de 1492. Facilitó el apuntar hacia esa fecha el estudio de Narciso Alonso Cortés en el homenaje ofrecido en 1925 a Ramón Menéndez Pidal. Aduce en ese estudio una testificación del propio Vitoria en el pleito de Hernán Núñez, *El Pinciano* o *Comendador Griego,* con sus tres opositores a la cátedra de prima de gramática de la universidad de Salamanca. Vitoria aseguraba en esa testificación, de septiembre de 1553, ser «de edad de 40 años poco más o menos». Vicente Beltrán de Heredia, analizando ese testimonio, pensó que la fecha más probable del nacimiento de Francisco de Vitoria es la de 1492. Al ser aceptado ese año por tan eminente vitoriólogo, la mayoría de los historiadores la dio sin discusión por buena.

Varias veces he escrito contra la fecha de 1492 como la del nacimiento de Francisco de Vitoria y he mantenido siempre la de 1483, dada por su historiador, ya citado, Gonzalo de Arriaga. Un documento, que encontré el 19 de octubre de 1989 en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, consolida mis posiciones. Ese documento nos presenta a Vitoria como diácono el 12 de marzo de 1507. Si hubiera nacido en 1492, al
de diácono en esa fecha, tendría todo lo más 15 años, o mejor catorce y medio. Los conocedores de la legislación canónica de entonces saben que eso es imposible para nuestro fraile.

El ingreso de Francisco de Vitoria en el convento dominicano de Burgos tuvo lugar en 1505, haciendo la profesión religiosa al año siguiente. Fue el año de 1506 especialmente significativo para el convento burgalés. El 12 de septiembre se celebró en él un Capítulo Provincial de particular resonancia. Después de siglo y medio de claustra o relajación religiosa y de casi cien años de lucha por la reforma, este Capítulo proclamaba solemne y oficialmente el triunfo. Las Actas Capitulares son el primer documento en que aparece el nombre de Francisco de Vitoria. Se le cita entre los frailes del convento de Burgos como sólo profeso, sin las órdenes sagradas (Hernández, 1977, 69-84).

Buena formación humanística y filosófica recibió Vitoria en Burgos. El convento dominicano era Estudio General, donde reinaba un ambiente de la máxima exigencia en vida religiosa y de estudios, como correspondía a un convento piloto, como era aquél, de la reforma de la orden. Tres años estuvo en San Pablo de Burgos Francisco de Vitoria: uno de novicio y dos de profeso. Se ha dicho algunas veces que marchó a París en el verano de 1507, para empezar el curso en la Sorbona en el mes de septiembre. Se argüía, porque, apareciendo su nombre en una escritura del convento de Burgos de mayo de 1507, no figuraba en otra de septiembre de ese año. Nosotros tuvimos la suerte en junio de 1983 de encontrar un documento del 7 de diciembre de 1507, que nos presenta a Vitoria todavía en el convento de Burgos.

La marcha a París debió tener lugar en 1508, para comenzar el año académico —como allí era ley— el 14 de septiembre en el convento dominicano de Santiago. Vitoria llevaba muy avanzados los estudios de artes o de filosofía; el curso 1508-1509 le bastó para completarlos. En 1509 da principio a su carrera teológica, que duraba cuatro o cinco años, terminándola en 1513. En este año comienza su profesorado de filosofía o arte, previo a la docencia en teología. Los Capítulos Generales dominicanos de 1513 y 1515 lo habían designado para enseñar teología en la universidad de París en 1516, y con una preparación humanística, filosófica y teológica óptimas inició en ese año su magisterio parisino.

¿Cuál era en concreto esa preparación, fundamento de su internacionalismo y del más acertado enfoque de los temas americanos? Tres movimientos intelectuales parecían bullir con más fuerza en la capital de Francia: el humanismo, el nominalismo y el tomismo. Francisco de Vitoria supo aprovecharse de lo más positivo de esas corrientes de pensamiento. Por lo que se refiere al humanismo, entra en contacto muy pronto con círculo de Erasmo de Rotterdam y se siente atraído por las ideas renovadoras del humanista holandés. Entabla igualmente amistad con Luis Vives, que se encuentra en París por aquellos primeros años de la estancia de Vitoria en esta ciudad, es decir, entre 1508 y 1512.

Algún reflejo de estas amistades encontramos en una carta, que Luis Vives escribió a Erasmo más tarde, cuando los libros de éste comenzaban a ser perseguidos en España. Uno de los impugnadores de Erasmo era Diego de Vitoria, hermano de Francisco. Después de hablar de ello, escribe Vives a Erasmo:

> Tiene éste [Diego] un hermano distinto de él, Francisco de Vitoria, también dominico, teólogo por París. Es una personalidad del máximo renombre y crédito entre los suyos. Recuerda que más de una vez defendió tu causa en París en diferentes asambleas de teólogos. Es en esas argumentaciones de escuela muy perito. Ya desde niño viene cultivando con éxito las buenas letras (Erasmo, 1906, 83-5).

Las últimas frases consignan, al menos, dos noticias muy reveladoras. La primera es que desde adolescente maneja con destreza y acierto a los clásicos. Este importante detalle de la adolescencia de Vitoria, narrado por Vives, sólo pudo conocerlo éste de labios de aquél, y prueba la amistad estrecha que unió a ambos en su convivencia en París, cuando les llevaba a este tipo de confidencias. La segunda noticia destacable es que Francisco de Vitoria, durante su estancia en París, fue grandemente afecto al humanista holandés, pues llegó a defenderlo varias veces en públicas asambleas ante los exaltados enemigos, que sabemos tuvo Erasmo en la universidad parisina.

Por si fuera poco esto, Luis Vives en la mencionada carta llega a decir a Erasmo:

> Por lo que se refiere a ti, [Francisco de Vitoria] te admira y te venera. Así como es agudísimo de ingenio, es también de carácter tranquilo, y hasta un tanto remiso. Sin embargo, si hubiera participado en esas contiendas (de España), hubiera moderado a su hermano, que se exacerbaba más de lo que era menester.

Complementa estas notas una carta que el propio Erasmo dirige a Vitoria. Se encuentra muy impresionado por los tristes avatares de sus escritos en España. Ante noticias tan turbulentas escribe desde Basilea a un doctor español de la Sorbona. Se piensa entre los estudiosos que este español no es otro que Francisco de Vitoria, pues habla de la campaña antierasmiana del prior del convento de San Pablo de Burgos, «hermano tuyo», dice, como era verdad. Y hablando de esa fogosidad, tan conocida, del hermano, añade:

> Con tanta vehemencia compuso la trama que la gente gritaba: *en esto no hay que oír al César ni a la jerarquía, sino que es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres* (Erasmo, 1906, 254-61).

Anima Erasmo a Vitoria a intervenir en este asunto, cómo mediador seguro:

> Por las cartas de mis amigos sé que estás dotado de una doctrina y de una equidad singular. Espero que consigas llevar a tu hermano a más sanas determinaciones.

Confirma con esta frase Erasmo algo que ya sabemos por otras fuentes sobre la personalidad de Vitoria: su temperamento sereno, ecuánime, inalterable, y su fama general de sabio. Todo esto —asegura Erasmo— se lo han comunicado sus amigos y discípulos hispanos. Es necesario pen-

sar aquí en los hermanos Valdés —Alfonso y Juan—, en Juan de Vergara, en Luis Vives... Vitoria estaba abierto a los humanistas.

Otra de las corrientes intelectuales parisinas, que dejó un perdurable impacto en la personalidad de Francisco de Vitoria, fue el nominalismo. Entre los nominalistas, Vitoria cita al filósofo valenciano Juan de Celaya, y en sus escritos menciona a otros maestros contemporáneos de esa escuela, como a Jacobo Almain y Juan Mair. Vitoria renuncia al sistema nominalista, pero en su contacto con este movimiento y sus maestros supo aprovecharse de sus logros y buenas cualidades: el aspecto preferentemente práctico de su teología, interesándose muy al vivo por los problemas humanos y jurídico-morales, e incluso la orientación peculiar, que manifestaban estos autores, hacia las ciencias de la naturaleza y hacia las matemáticas.

Si la mente abierta de Francisco de Vitoria asimiló en París muchos de los elementos del humanismo y del nominalismo, el sistema de su preferencia y al que incorporaría esos logros particulares, sería el tomismo. A dos maestros recuerda Vitoria con especial gratitud y admiración: Juan Fenario o Feynier y Pedro Bruselense o Crockaert. El primero, que llegará a maestro general de la orden dominicana, fue muy elogiado en aquel tiempo como buen pedagogo, como hombre de sobresaliente inteligencia y de gran sentido práctico. Se nos presenta con admirables dotes expositivas y muy al tanto de los temas actuales y más preocupantes. Ambas cualidades brillarán también en su discípulo, Vitoria, durante su docencia.

Muy venerado por el futuro catedrático de Salamanca fue Pedro de Bruselas. El Bruselense había enseñado filosofía en el colegio de Monteagudo de París, siguiendo la corriente nominalista. Hastiado de aquellas disquisiciones tan verbalistas, en que muchos autores hacían basar la teología, se hizo dominico en el convento de Santiago de París. Logró compenetrarse con el sistema y la doctrina tomista, y desarrolló una fecunda labor en la enseñanza. Pedro Crockaert introdujo en París como libro de texto *Suma de teología* de Tomás de Aquino, dejando aquella tradición de siglos de explicar la teología a partir de las *Sentenias* de Pedro Lombardo. Vitoria introducirá esta novedad en el colegio de San Gregorio de Valladolid y en la Universidad de Salamanca. La compenetración entre maestro y discípulo debió de ser muy profunda, pues el Bruselense escogió a Vitoria como colaborador suyo en la edición que sacó de la *Secunda Secundae* de santo Tomás en 1512.

En el prólogo a esa edición, Francisco de Vitoria nos dejó un recuerdo ardiente de su maestro. Es el primer escrito suyo que conservamos. Por su extensión y por su densidad podemos sacar de él un retrato suficientemente preciso de la personalidad de Vitoria, a punto de terminar sus estudios teológicos. Que sin haberlos terminado todavía, en 1512, el maestro Crockaert le diera esa responsabilidad sobre una parte tan extensa y complicada de la *Suma de teología* nos revela sin más su buen dominio de los contenidos teológicos. El prólogo vitoriano está compuesto en un pulido latín renacentista, y deja entrever las aficiones y los ideales a los

que habría de consagrar su vida. Elogia en santo Tomás dos cosas muy acordes con el renacimiento humanístico: frecuente recurso a la sagrada Escritura y cita abundante de los filósofos moralistas de la antigüedad.

La orientación práctica que dará siempre a la teología, y su afán de convertir la ciencia sagrada en luz para los problemas de su tiempo, le movieron a estampar en París otros escritos de parecida practicidad. En 1521 imprimió los *Sermones dominicales* de su prior en Burgos, Pedro de Covarrubias, y la *Summa Aurea* de san Antonino de Florencia. Entre 1521 y 1522 llevó a la imprenta otra obra de gran utilidad para los moralistas, los tres volúmenes del *Dictionarium seu repertorium morale* del benedictino Pedro Bersuire. En ese último año, de 1522, recibió el doctorado en teología, acabando así la formación parisina de Vitoria.

II. MAGISTERIO EN LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

Vuelto a España, es asignado como profesor al colegio de San Gregorio de Valladolid, donde comienza su enseñanza con el curso 1523-1524. La ciudad del Pisuerga respiraba por este tiempo aires americanistas, que impresionaron fuertemente a Vitoria. Allí se habían completado las Primeras Leyes de Indias, surgidas en las juntas de Burgos de 1512. Allí se estaban formando muchos jóvenes dominicos con los ojos proyectados hacia el Nuevo Mundo. Allí, en plena docencia de Francisco de Vitoria, se crea el Consejo Real de Indias, que establece en Valladolid su sede y cuyo primer presidente es el antiguo colegial de San Gregorio, García de Loaísa.

Tres cursos explicó teología Vitoria en Valladolid. En 1526, asciende por oposición a la cátedra de prima de teología de la Universidad de Salamanca, estableciéndose definitivamente en el convento salmantino de San Esteban. En plena lozanía intelectual, con una formación completísima a sus espaldas, supo captar los problemas e inquietudes de su tiempo, sorprendiendo por su lucidez a sus contemporáneos. Grandes amigos y admiradores encontró pronto en Salamanca entre los adictos al humanismo: Hernán Núñez de Guzmán, catedrático de griego; Juan Martínez Silíceo, catedrático de filosofía natural; Bernardino Vázquez de Oropesa, catedrático de Biblia; Martín de Frías, catedrático de vísperas de teología.

Otros admiradores y amigos irán llegando. En 1531 ocupará la cátedra de griego el humanista flamenco Nicolás Clenardo, y en 1536 otro flamenco, Juan Vaseo, obtiene un partido de gramática. Gran amigo y que representa en el mundo de los cánones lo que Vitoria en el campo de la teología fue Martín de Azpilcueta o Doctor Navarro; inició su enseñanza dos años más tarde que el burgalés y compartirán amigablemente los problemas universitarios hasta que en 1538 lo trasladó Carlos I a Coimbra para complacer a Juan III de Portugal, amigo de sabios.

Las exposiciones de Francisco de Vitoria en las aulas de Salamanca, que se conservan en gran número, nos lo muestran con un estilo muy uniforme y característico, que, según los testimonios de su tiempo, cons-

tituía un deleite para sus discípulos. Tenía como norma la sencillez, la claridad y el orden, huyendo por sistema del farragoso y complicado estilo, que vemos en muchos escolásticos de aquellas calendas, con su alambicado laberinto de opiniones, interminables argumentos, réplicas y contrarréplicas, que hacían difícil la atención hasta a los más sobresalientes.

No gusta Vitoria de grandes períodos que dificulten el seguimiento de las ideas. Sus frases son preferentemente cortas, expresando el sentido de sus conceptos de manera directa. El lenguaje, que utiliza en la escuela, es muy personalizado y dialogante; parece intuir la objeción del alumno y lo hace entrar en escena. Por ejemplo, después de una argumentación un tanto difícil, prorrumpe en expresiones como ésta: lo sé; dirás que es imposible, pero oye lo siguiente. Estos diálogos simulados, los hace comenzar muchas veces con admiraciones, como: «O! contra...»; «O! dicunt...».

Cobra especial vida ese diálogo, cuando con el latín oficial de la clase entremezcla palabras y frases en español. Muchas veces son palabras y frases castizas o que manifiestan una chispeante ironía, que haría reir a sus alumnos, aliviando la tensión intelectual del aula. Usa con frecuencia ejemplos de la vida diaria y ciudadana, que hoy pueden ilustrarnos sobre la vida interna de la ciudad de Salamanca, sobre sus barrios y sus familias. Hablando de la acepción de personas en la concesión de los cargos públicos, trae a colación uno de los barrios clásicos de Salamanca: si por el gobernante —dice— «esset statutum que solamente [se] diesen los regimientos y cargos públicos a los del barrio de Sancto Tomé, peccaret». Y añade que, con tal que se elijan personas dignas, podría el rey establecer esta norma: «que, pues los Velascos tuvieron cargo hogaño, que estotro año lo tengan los Mendoza, y tal año los Fonseca» (Vitoria, 1934, 224).

Entre las exigencias del humanismo renacentista, además del buen estilo, estaba el sentido crítico, que era necesario aplicar a la misma Escritura, a la teología, a la filosofía, a la historia y a las letras. Los argumentos de autoridad o de tradición no valen por sí mismos, sino que es necesario someterlos a un riguroso examen racional. Melchor Cano, discípulo predilecto de Vitoria, exalta el valor de esa cualidad en las argumentaciones teológicas, y nos pone como modelo de su aplicación a su venerado maestro Francisco de Vitoria. Admira Vitoria —él lo confiesa— a santo Tomás por su doctrina y por su orden en la exposición de las materias. No obstante, en su espíritu crítico y liberal, propio del humanismo, algunas veces se aparta de él y comprende que no a todos agrade ese modelo: «a mí ciertamente me gusta santo Tomás por su doctrina y por su orden; guste a otros otro».

Ese espíritu crítico le llevó a enfrentarse con los mismos humanistas, cuando pretendían resolver por el mero lenguaje los problemas de la más alta teología. Los llama «gramáticos metidos a teólogos». Señala incluso que también en ese campo de la gramática a veces cometen fallos, por

no haber captado la evolución que con el tiempo ha ido teniendo el sentido de los términos. Así advierte a Lorenzo Valla que no ha entendido la significación teológica de «persona», al reirse de Boecio por llamar al hombre persona, que «según los gramáticos significa máscara, y traslaticiamente el que hace las veces de otro». Vitoria recurre al gran latinista, todavía clásico, Lactancio, que ya introduce el nombre de persona en el lenguaje teológico. Igualmente aplica a la historia el espíritu crítico, para separarla de la leyenda. En este caso se adhiere a Lorenzo Valla en su rechazo de la famosa «donación de Constantino», cuya veracidad niega repetidamente contra autores que en pleno siglo XVI recurren a ella.

El texto oficial, que servía de base a los catedráticos de teología venía siendo la obra de Pedro Lombardo, las *Sentencias.* Francisco de Vitoria las cambió desde el principio por la obra más científica y más teológica de la *Suma de teología* de Tomás de Aquino. Al ver su éxito y la superioridad de este texto al de Lombardo, los otros profesores se fueron acogiendo a esta innovación. Sin embargo en los Estatutos de la Universidad de Salamanca no se operó el cambio hasta la reforma de 1561. Cuatro veces explicó a tenor del estilo antes indicado toda la obra de santo Tomás. Siempre con inquietudes nuevas, él advertirá, cuando iniciaba el ciclo, que comenzaba otra vez a explicar la materia, pero que nunca repetía la «misma cantinela».

Además de las lecciones ordinarias, los catedráticos salmantinos estaban obligados por las constituciones de la universidad a dar anualmente una lección extraordinaria ante el gremio entero universitario. Es lo que se llamaba repetición o relección. Versaban en general las relecciones sobre uno de los temas más importantes, o de mayor actualidad, o que mejor tenía preparado el profesor, de la materia que explicaba aquel año. En la Universidad de Salamanca este género de conferencias no había producido ningún interés hasta la llegada de Francisco de Vitoria. Sus relecciones son las más famosas de todo el historial universitario salmantino, y son lo que más fama mundial ha dado a su autor (Beltrán de Heredia, 1928, 120-53).

Casi todas las relecciones dadas por Vitoria se conservan; sólo han desaparecido la primera y la última. Es también en esto un caso único en la historia de la Universidad del Tormes. La mayoría de los profesores se limitaban a cumplir el expediente, o buscar excusas para no hacerlo, y, terminado el compromiso, rompían sus folios, y quedaban satisfechos. El renovador de la teología española no siguió ese procedimiento. Se dio cuenta de que se le ofrecía una buena oportunidad para hacer llegar a un auditorio mayor y más cualificado sus principales puntos de doctrina, y la aprovechó con éxito. Aquí como en sus lecciones ordinarias captamos enseguida su gran sentido práctico, sus preferencias por los temas de índole moral o jurídica.

Trece relecciones se conservan de él. Seis de ellas se ocupan directamente sobre los principios fundamentales, que rigen las relaciones entre unas sociedades y otras: *El poder civil;* las dos sobre *El poder de la Igle-*

sia; El poder del papa y del concilio, y las dos llamadas comúnmente *De Indis,* es decir, la primera o *Sobre los indios,* y la segunda o *Sobre el derecho de la guerra.* Las otras siete son independientes, se ciñen más a la materia del curso explicado en las aulas, pero Vitoria logra darles una movilidad y una actualidad en sus principios y aplicaciones, que demuestran su valía como pedagogo universitario. Citemos algunas. La que versa *Sobre el matrimonio* fue pronunciada el 25 de enero de 1531. Estaba entonces en su momento cumbre en toda Europa la cuestión del anunciado divorcio de Enrique VIII de Inglaterra, con el peligro inminente del cisma anglicano. Francisco de Vitoria se internaba con esta relección en lo más vital del problema y ofrecía sus consideraciones en público a toda la universidad.

A finales de mayo o principios de junio de 1536 otra relección sonada pronunció Vitoria, titulada *Sobre la simonía.* Se especulaba mucho en aquellos años con la necesidad de un concilio que reformara a la Iglesia en la cabeza y en los miembros. La revolución protestante se extendía por Europa sin posibilidad de contención. Uno de los vicios más recriminados y de más urgente cura era la simonía. Vitoria, siempre al acecho de los problemas palpitantes, recoge la actualidad de ese vicio, raíz práctico-práctica de otros muchos, y va a buscarlo incluso en la curia romana y en el propio papa. Un tema en apariencia inofensivo escogió Francisco de Vitoria para su relección del año académico 1537-1538. Lo tituló *Sobre la templanza.* Su temperado carácter saltó sin embargo por los aires al hacer en su conferencia una aplicación americanista. La cuestión de las Indias bullía, desde hacía años, en su cuerpo y en su alma. Después de exponer en esta relección la cuestión del alimento de carne, se pregunta por la licitud de comer carne humana en caso de extrema necesidad. Esto le evoca lo que se decía del Nuevo Mundo: la existencia de caníbales, el ofrecimiento de víctimas humanas a sus dioses, comiendo de aquellos sacrificios. ¿Sería éste un título legítimo de guerra contra ellos? Con una doctrina muy precisa va limitando los poderes de los príncipes cristianos sobre las Indias, condenando abusos y llamando con la mayor fuerza a la conciencia de los magnates. Era un preámbulo muy denso a las relecciones sobre los indios, que tenía casi perfiladas y que pensaba pronto pronunciar.

La conferencia armó revuelo. A la Corte llegaron las noticias y se procuró cierta alerta para que no se repitieran en público ese tipo de disertaciones. Vitoria, que esperaba tratar el tema más a fondo, dio entonces una prueba de su habitual prudencia. Prescindió de esa cuestión en la copia modelo, de que habían de tomarse las otras, reservándose el escorzo americanista, para el momento en que pudiera ofrecer entero su pensamiento. Beltrán de Heredia (1929-30, 23-68) dio con ese apunte en 1929.

Por fin juzgó llegada la hora a principios de 1539, para ofrecer ante el mundo universitario su relección primera *Sobre los indios.* En ella establecía en primer lugar los derechos de los indios a su libertad, a sus bienes, a sus territorios y a sus gobiernos. En la segunda parte negaba con

una firmeza inusitada toda legítima base a los títulos considerados entonces como justos para la conquista de las Indias. Es cierto que en la parte final establecía otros títulos, que daban al emperador las garantías de una conducta justa en sus expediciones americanas. Pero romper unos moldes considerados como seguros no podía agradar a todos; la autoridad omnímoda del emperador había sido mediatizada; los mismos títulos legítimos exigían mucha precisión para ser urgidos.

Medio año más tarde, el 18 de junio de 1539, se descuelga Vitoria con la segunda relección sobre los indios, *De iure belli,* en la que regula de modo extraordinario el derecho de la guerra. Para una Corte como la española, en la que se fraguaban tantas contiendas bélicas en Europa, en África y en el Nuevo Mundo, el toque sereno del antibelicismo vitoriano causaba una disonancia. Las susceptibilidades estallaron. El propio Carlos I, en una carta del 10 de noviembre de 1539, dirigía al prior del convento dominicano de Salamanca quejas muy serias y decisiones muy severas: algunos maestros de esa casa han puesto en duda en sus relecciones nuestro derecho sobre las Indias; debe recoger los escritos y sus copias sobre esa materia y enviarlos a la Corte, y en adelante no deben tratarse esos temas en público ni se debe escribir sobre ellos «sin expresa licencia nuestra» (Alonso Getino, 1930, 150-1).

El grado en que fue implicado Vitoria en estas fiscalías imperiales no se conoce de forma precisa. Hay que pensar que el gran internacionalista supo llevarlo ecuánimemente, pues siguió, como antes, recibiendo y atendiendo solícito las consultas del emperador. Algunas de éstas versaron sobre problemas pastorales de las Indias y sobre el envío de personal cualificado, para implantar en aquellas tierras la enseñanza universitaria. Eran los últimos años de la vida de Vitoria, cuando estaba siendo minado cada vez más por la enfermedad de la gota. En febrero de 1545 recibe sendas cartas del emperador y del príncipe Felipe, para que fuera como teólogo imperial a Trento, al concilio que se iba pronto a inaugurar. La respuesta autógrafa de Vitoria, en el lecho, habla de su lamentable salud: «Yo estoy más para caminar al otro mundo que a ninguna parte de éste. Que ha un año que no me puedo menear sólo un paso, y con gran trabajo me pueden mudar de un lugar a otro».

Gracias a la admiración de sus alumnos, que le llevaban a clase en volandas, cuando la enfermedad remitía algo, pudo explicar todavía algún tratado en el último año de su vida. Su muerte tuvo lugar el 12 de agosto de 1546. La Universidad de Salamanca se conmovió entera ante su fallecimiento. Si entonces iba ella a la cabeza de todas las universidades del orbe, era por el movimiento creado y alimentado por Vitoria. En ese año de su muerte, nada menos que 24 profesores conocidos de la citada academia habían sido discípulos suyos. Otros muchos, de los por él formados, ocupaban puestos señalados en la Iglesia y en la sociedad civil. Sus restos fueron inhumados en la sala capitular del convento de San Esteban, convertida en 1951 en «Panteón de teólogos» (Hernández, 1977, 119-27).

III. IDEARIO POLITICO INTERNACIONAL

A los dos años de su docencia en Salamanca lanza a los aires Vitoria la más sistemática y una de las más revolucionarias de sus relecciones, la titulada *Sobre el poder civil*. En aquella época de guerras incesantes de unas razas contra otras, y aun entre pueblos de un mismo pensar y de una misma fe, era necesario analizar la razón de ser de la autoridad humana y sus posibles límites naturales. Se imponía acudir al argumento supremo de la unidad natural de todas las razas, para disolver definitivamente las contiendas bélicas; estudiar incluso la posibilidad de un compromiso internacional con una sociedad de naciones, ligadas por unos principios y unas leyes comunes, que admitieran todas, anulando o reduciendo al mínimo toda posibilidad de guerra entre los hombres.

Teólogo-jurista-moralista, tiene en su mano Francisco de Vitoria los cabos precisos para resolver estos problemas desde sus principios a sus aplicaciones. Para enfocar debidamente el tema del poder, comienza instalando la cuestión en el campo de la teología. La fuente suprema del poder está en Dios. ¡Atención!, porque esto ha confundido a muchos. Habla Vitoria de la fuente suprema, y tiene que ser Dios, porque todas las perfecciones creadas, individuales y sociales, son participaciones de la perfección y consumada, que se halla en Dios. Eso es lo que quiere decir la sagrada Escritura, cuando anuncia: «todo poder viene de Dios». Y si viene de Dios, todo poder, en sí mismo considerado, es justo y legítimo; no hay fuerza humana que lo pueda disolver, ni por un convenio universal. La anarquía caótica de los pueblos, que eliminara el poder, sería una herejía contra la naturaleza.

No sólo la teología habla de la necesidad del poder. Éste se encuentra enraizado en los principios más profundos de la filosofía. Siguiendo a los filósofos antiguos —Platón y Aristóteles—, establece la necesidad absoluta de la autoridad, determinando el fin de la misma, pues la causa final es la razón suprema de ser de las cosas. Y sale al paso aquí de la posible objeción materialista: no existe el fin. La respuesta de Vitoria no puede ser más adecuada: si no queremos vivir en el eterno círculo vicioso del error, es necesario al menos una suprema verdad.

Francisco de Vitoria concede al poder una finalidad muy elevada. No se trata sólo de la mera defensa del individuo o de la sociedad. El hombre necesita del poder para perfeccionarse en cuanto hombre, desarrollar al máximo sus recursos materiales y espirituales, y llevar al resto de los seres creados al mayor grado posible de su perfección o al mayor desarrollo posible de sus energías. Todo esto no lo puede realizar el hombre solitario; necesita la ayuda de sus semejantes. El poder personal no basta; es necesario el poder social.

Contra futuros ideólogos, que verán la sociedad como una invención humana —un pacto de seguridad entre los individuos o el pacto social—, Vitoria la ve instalada en la entraña de la naturaleza, como exigencia de ella. Allí se encuentra la causa eficiente, el origen primario de todo

poder: el físico y el moral, el personal y el social, el privado y el civil. Todos estos poderes arrancan de la misma condición de la naturaleza humana y deben atribuirse al autor de ella, que ha colocado en su interior esos ineludibles condicionamientos. Por ello, es para el fundador del derecho internacional una tesis bien definida y demostrada que el poder reside en el pueblo, en la comunidad. El paso de ésta a los gobernantes es siempre problemático, si no se da una amplia intervención popular. La aspiración de las modernas democracias a la politización del pueblo, a su intervención clara y responsable en la política, más que insinuada, aparece en Vitoria abiertamente defendida.

El poder tiene sus límites y éstos son principalmente los derechos del ciudadano. No lo puede todo el que ostenta la autoridad; los individuos tienen sus derechos personales inalienables, que forman parte de la dignidad de la persona humana y se reducen a su conservación, a su libertad, y a su perfeccionamiento físico, intelectual y moral. El juego con las libertades de los individuos es una de las habilidades que pone de manifiesto la valía de los gobernantes. Es una utopía, para el que ostenta el poder, querer mantener todas las libertades, sin reservarse un margen de operatividad con esas libertades de sus súbditos. Siendo eso imposible, parece legítimo aspirar a un sistema de gobierno que deje el mayor número y el mayor grado posible de libertades.

Definido el poder civil y su relación con los derechos y libertades del hombre, Vitoria se lanza a una visión amplísima, que abarca a todas las naciones de la tierra. Estamos asistiendo, dentro del aula de Vitoria en Salamanca, en 1528, a una lección del más puro derecho internacional moderno. Es la Sociedad de las Naciones, ya presagiada y bien establecida en sus pilares primordiales por Francisco de Vitoria. Existe un fondo de unidad ineludible entre todos los pueblos y todas las razas del orbe; ese fondo de unidad es todo aquello que la misma naturaleza humana confiere sin distinción a todos los hombres. La humanidad en cuanto tal, prescindiendo de su agrupación en naciones, tiene que mirar por su bien; ha de trabajar por conservarse, defenderse y organizarse en la forma que considere más conveniente. Podría llegar un momento en el que no bastara, para la seguridad de la naturaleza humana, el gobierno aislado por naciones; incluso, aún bastando, podría llegarse a la convicción de que un gobierno universal ofrecería mayores ventajas, y que los hombres optaran por él:

> El género humano tuvo derecho a elegir un solo jefe al comienzo, antes de hacerse la división de los pueblos. Luego también lo puede ahora, pues este poder, como derecho natural, no desaparece.

Siempre cabe la opinión bien legítima de que la opinión de la mayor parte de las naciones se encamine hacia la unidad política del género humano y opte por una autoridad que gobierne a todos los hombres. La argumentación de Vitoria da sus pasos con pie firme. Es dentro de

la naturaleza humana donde radican los poderes políticos, y éstos pueden ser otorgados de múltiples formas, todas legítimas, si expresan la voluntad de los ciudadanos, que se significa por la decisión de la mayoría: «Desde el momento que la república tiene el derecho de administrarse a sí misma, lo que hace la mayor parte, lo hace toda ella» (Vitoria, 1960, 180-1).

Un marchamo típicamente vitoriano es la palabra «orbe», con su sentido de unidad de los pueblos y con su significado jurídico-internacionalista:

> El orbe todo, que en cierta manera constituye una sola república, tiene poder de dar leyes justas y a todos convenientes, como son las del derecho de gentes... Ninguna nación puede darse por no obligada por el derecho de gentes, pues éste viene conferido por la autoridad de todo el orbe.

Difícil el ideal de unidad política internacional proyectado por Vitoria. Él sabe que en la práctica no se llega de golpe a lo perfecto. Son necesarios muchos pasos intermedios para llegar allí. No obstante lo que sí hay que lograr de forma ineludible, a tenor de esos pasajes citados, es la concordia entre todas las naciones del orbe, para salvar aquellos derechos, que son propios de todos los pueblos y de todos los hombres. Los dirigentes de las diversas comunidades políticas deben reunirse y especular el sistema de seguridad y de progreso necesario, para que los poderosos no conculquen los derechos irrenunciables de los menos favorecidos o de los más débiles o de los subdesarrollados, y favorezcan su superación y perfeccionamiento, como hombres y como pueblos, pues, si quebrantan esos derechos, están atropellando a la misma naturaleza (Hernández, 1984, 179-88).

IV. PENSAMIENTO AMERICANISTA DE FRANCISCO DE VITORIA

Se ha acusado a veces a los teólogos salmantinos que se ocuparon de los problemas de Indias de ser demasiado teóricos; hombres de principios, que se movían en un mundo de especulaciones, sin contacto con la realidad. Sin embargo, cuando nos familiarizamos con ellos, siguiendo los pasos de su vida, y leyendo y releyendo sus escritos, observamos su afán de información, de adquirir el mayor número de detalles y retardar lo más posible su juicio, en espera de informaciones más completas. Observamos esto sobre todo en los dos personajes más representativos de esta Escuela: Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. Este último es un caso paradigmático, por esa ansiedad, nunca acabada, de noticias para emitir un juicio definitivo, que nunca definitivamente emitiría.

Un buen conocedor actual de estos pensadores internacionalistas y americanistas del siglo XVI advierte que dentro de la Escuela de Salamanca «los dominicos viven más de cerca y con mayor pasión los problemas de Indias...; poseen una mejor información de los sucesos indianos y se preocupan por ampliarla» (Vitoria, 1984, 416). Las alusiones

que vemos en los escritos de estos teólogo-juristas a las cartas de los misioneros es abundante. Entre el convento de San Esteban de Salamanca y sus frailes del Nuevo Mundo se dio una frecuente correspondencia epistolar. Creo que podemos hablar de una verdadera fusión de preocupaciones entre nuestros teólogos y nuestros misioneros de Las Indias.

Que Francisco de Vitoria tiene en cuenta en la exposición de su doctrina los informes de los que venían de América, está sobradamente demostrado. Veamos la impresión que produjeron en su ánimo las noticias que le llegaron del Perú. Vicente de Valverde, capellán de Francisco de Pizarro en la conquista del Imperio incaico, regresó a España a mediados de 1534. Se volvía a la metrópoli con otros muchos que habían participado en aquella acción. Un buen número de conquistadores, después del reparto del inmenso tesoro de Atahualpa, y con otras riquezas arrebatadas por su cuenta, decidieron retornar a España. Habían conseguido lo que buscaban: una gran fortuna en poco espacio de tiempo. Ahora querían disfrutarla tranquilos en su patria.

El convento de San Esteban de Salamanca era la casa madre de Vicente de Valverde. A ella regresó el hijo, después de extrañísimas aventuras en tierras tan lejanas. Los frailes escucharon atónitos aquellas hazañas increíbles de la conquista de un Imperio extensísimo por 180 españoles. Para los dominicos, que habían acudido pronto y en abundante número a la evangelización de las islas y tierra firme del Caribe y de Nueva España, se les abría de repente otro campo grandioso para la extensión de la fe cristiana. Vicente de Valverde debió hablar también a los frailes de los graves defectos de la conquista peruana; de la excesiva avidez de oro, de tierras y de indios, para su servicio, de muchos españoles. Francisco de Vitoria, que oía esos informes, y escuchó otro sobre esa materia, juzgará duramente el ajusticiamiento de Atahualpa y el enriquecimiento indebido de muchos indianos.

En la cumbre de su fama era Vitoria en aquellos años un oráculo para los altos personajes de la vida civil y eclesiástica de España. A él acudían también otros en instancia suprema, cuando sus problemas morales no habían recibido todavía una respuesta tranquilizadora. Bastantes de aquellos españoles, vueltos del Perú, que se habían enriquecido con tesoros ajenos, vivían con remordimientos de conciencia y acudían para resolverlos ante Francisco de Vitoria. Así lo manifiesta en carta al dominico sevillano Miguel de Arcos el 8 de noviembre de 1534. A él, avezado al estudio, no le embarazan los problemas. Le mortifican los intentos de justificar los robos y los atropellos, sin que valgan para nada sus razones. Las cosas son a veces demasiado graves para escucharlas sin inmutarse. «Se me hiela —dice— la sangre en el cuerpo, en mentándomelas» (Alonso Getino, 1930, 144).

Ya entonces —en 1534— se acusa a Vitoria de ir contra el emperador y contra el papa. En 1537 con el *excursus* americanista de su relección *Sobre la templanza* las sospechas se hicieron amenazantes. Las dos relecciones *De Indis* —lo hemos visto— explosionaron las iras imperia-

les. La primera de ellas, pronunciada a principios de 1539, lleva a su cumbre el pensamiento internacionalista, que vimos iniciado en la titulada *Sobre el poder civil,* considerando de modo especial el problema americano. Vitoria no parte aquí, como hacían los autores de entonces, del poder universal del papa o del emperador, pues niega desde un principio la universalidad de ambos poderes. Tampoco utilizará las decisiones legales, como hacían otros, de ambos derechos, civil y eclesiástico. Los habitantes de las Indias desconocen esas leyes; ellos tienen las suyas. Vitoria partirá del derecho natural y de gentes, inserto en la naturaleza humana, y que es común a todos los hombres y pueblos. Esa es la base única de un posible diálogo con el Nuevo Mundo.

Desde las juntas de Burgos, de las que salieran las denominadas *Primeras leyes de Indias* de 1512-1513, venían utilizando los españoles en sus campañas de conquista en América el llamado *Requerimiento*. Era éste un documento que debía leerse a los indios antes de toda guerra. En él se habla del poder universal del papa y del poder particular de los reyes de España, que han recibido del romano pontífice donación de esa parte del mundo para colocarla bajo su soberanía y evangelizarla. Los indios debían aceptar el vasallaje a los reyes de España; en caso contrario, serían sometidos por la fuerza. Se les predicaría la religión cristiana, aunque la aceptación de ésta sería libre. Vitoria negó toda validez a ese documento y refutó uno a uno todos los siete títulos, por él considerados no legítimos, de la conquista, y que se contenían en su mayoría, como dándole fuerza, en ese *Requerimiento*.

Tomando por base el derecho natural y de gentes Francisco de Vitoria ofreció a su vez ocho títulos de conquista, que él llamó «legítimos», porque, en sí mismos considerados, podían legitimarla. Y conviene precisar bien su pensamiento. Una cosa es el puro derecho y otra cosa lo que conviene hacer en estas particulares circunstancias. Lo había advertido ya su predecesor en esta materia de Indias, el dominico salmantino Matías de Paz. El adagio *Summum ius, summa iniuria* (la aplicación máxima de la justicia es la máxima injusticia) viene de continuo a la mente en la misma aplicación del derecho natural a los indios. Francisco de Vitoria tiene esto en cuenta, al citar con frecuencia aquella frase de san Pablo: «Todo me es lícito, pero no todo conviene». Algunas veces, en el momento cumbre de su argumentación, y previendo la protesta inmediata del oponente, se para y le dice: amigo; «yo estoy exponiendo lo que es de suyo lícito».

Según esto, los ocho títulos legítimos no son ocho argumentos absolutos, irreductibles, y que postulen siempre necesidad en su aplicación. Son como ocho puntos legítimos de un verdadero diálogo entre interlocutores, que se colocan en la misma y sola tarima del derecho natural puro. No obstante exigen ciertas condiciones, que él mismo señala cuidadosamente, para su aplicación al caso de los indios.

El primer título es la comunicación natural entre los hombres y los pueblos. En su exposición encontramos una gran riqueza de doctrina

internacionalista: la libre comunicación entre los pueblos, la libertad de los mares, el libre comercio entre las sociedades civiles, los contratos y negociaciones mutuas sobre intercambios de productos o explotación de materias primas o sobre coproducciones; igualmente las cuestiones de ciudadanía, de domiciliación y convivencia, y hasta el derecho humano de información. Estos contenidos los expone a través de las cuatro primeras proposiciones de este primer título.

Evoca igualmente la amistad o fraternidad que debe existir entre todos los hombres. Todas las razas forman parte del género humano; hay un derecho natural de amistad, que exige respeto, amor y ayuda mutua, y que los poderes civiles no sólo no pueden quebrantar, sino que están obligados a procurar su intensificación. El derecho antiguo consideraba comunes a todos los hombres por derecho natural el aire, las fuentes, los ríos, el mar y sus litorales. Los convenios interestatales podrán poner condiciones en lo que está dentro de sus fronteras, pero no se podrá cerrarlas de modo absoluto a quienes, sin causar perjuicio a los habitantes de esos territorios, penetran en ellos.

Sorprenderá sin duda que Francisco de Vitoria, tan amigo de la paz, considere la defensa de esos derechos como motivo de guerra con los necesarios desastres y con las consecuencias de ocupación de territorios y deposición de sus jefes. Son las tres últimas proposiciones las que tratan de la guerra.

Estos argumentos aparecen muy condicionados. Suponen una actitud violenta, ofensiva, por parte de los indios, de la que era necesario defenderse. Advierte que en la aplicación de los derechos de la guerra «debe usarse de moderación según la calidad del delito y de las injurias». Por lo demás ya tenía él previsto tratar este exclusivo tema de la guerra en la segunda relección, que daría pronto sobre los indios. La pronunció seis meses más tarde y fue una relección modelo en rigor científico, claridad y orden. Estudia la guerra bajo todos sus puntos de vista, ofensivos y defensivos. Sólo admite como justa la guerra defensiva provocada por una injuria grave, es decir, proporcionada al medio extremo que va a ponerse en juego. Y da al final tres sencillas y admirables reglas de oro. Antes de la guerra: recurrir a todos los medios pacíficos para resolver el litigio. Durante la guerra: actuar sin odio, procurando el menor daño posible. Después de ella: usar del triunfo con moderación, actuando como juez, que busca sólo la moderada justicia, y no como acusador.

Como ha hecho con el primero, Vitoria descubre en todos los títulos legítimos una base de derecho natural. El segundo título, que habla de la evangelización, lo enlaza enseguida con el primero y descubre en la propagación del evangelio los derechos de la enseñanza de la verdad y de la corrección fraterna. El tercero y el cuarto, que hablan de la defensa de los convertidos y de su conservación en la fe, encuentran una exigencia natural en la defensa de la libertad religiosa y de la fraternidad y amistad especial, que esa fe conlleva. El quinto título habla de la defensa de los inocentes o de los derechos fundamentales de la vida humana contra

los sacrificadores de hombres y que se alimentan de su carne. El sexto trata de la libre elección de soberanía, que es un derecho natural de los pueblos. El séptimo tiene por base la defensa de los aliados y amigos, aunque sean de distinto pensar y de distinta fe, y el octavo se funda en la protección y promoción de los menos dotados.

Recordemos, a propósito del título octavo, lo que decíamos al principio de este apartado: Vitoria tiene en cuenta los informes que le llegan en torno a los indios. Hace una descripción del estado de primitivismo y subdesarrollo en que se encuentran en las diversas manifestaciones humanas: en las ciencias, en las artes y en las virtudes y modos de convivencia. «Ni siquiera —escribe lo que algunos cuentan— son suficientemente capaces para gobernar la familia». Vitoria precisa que «esa ineptitud mental les atribuyen los que han vivido con ellos lo cual —afirman— es mayor que la que tienen los niños y adolescentes en las otras naciones». Él no se fía del todo. Sospecha que exageran, e indica tener noticias más favorables al menos con respecto a algunos pueblos indios.

Toda esta información desigual o contradictoria le mueve a mantener como dudoso el octavo título, pero le sirve de base para afianzar su idea colonizadora, que consiste en promocionar personal, cívica y religiosamente a los pueblos. En esto enlaza Vitoria con la primera parte de su relección *Sobre los indios*. Son libres y son dueños de sus bienes y de sus pueblos. Nuestra labor es de protección y promoción, y todo esto tiene para él un carácter temporal: hasta que los indios se encuentren en condiciones de gobernarse adecuadamente por sí mismos. Lo repite el texto vitoriano con estas palabras: «mientras conste que les es conveniente», «mientras se encuentren en tal estado» (Vitoria, 1960, 724-5). Esta condición de temporalidad es un principio-fundamento que dejó claro Vitoria, para que iluminara y presidiera toda la política indiana.

V. RESUMEN Y CONCLUSIONES

Francisco de Vitoria nace en Burgos en 1483. Ingresa dominico en Burgos en 1505, en cuyo Estudio General estudia humanidades y filosofía. En la universidad de París hace el doctorado en teología en 1522. Aquí entabla amistad con Luis Vives y con el círculo humanístico de Erasmo de Rotterdam. En París edita a varios autores de filosofía y teología moral, y adquiere una gran preocupación por los problemas del hombre. Vuelto a España, es primero —en 1523— profesor de teología en el colegio de San Gregorio de Valladolid. La fundación del Consejo de Indias y su instalación en la ciudad del Pisuerga facilitan a Vitoria su contacto con los temas del Nuevo Mundo. En 1526 consigue la cátedra de prima de teología de la universidad de Salamanca. Con su renovación del método teológico y la orientación práctica de su teología crea la Escuela Teológico-Jurídica de Salamanca. Por su doctrina internacionalista, expuesta sobre todo en sus *Relecciones*, es considerado el fundador del derecho internacional.

En su ideario político establece que, aunque en absoluto el poder está en Dios, como las otras perfecciones, el autor de la naturaleza ha instalado en ella el poder, de modo que la fuente inmediata del poder es el pueblo, que lo pasa por disposición de la mayoría a sus gobernantes, para que conserven y defiendan y lleven a su perfección humana a los individuos. El gobernante ha de orientar sus esfuerzos al bien común de la sociedad, respetando lo más posible las libertades individuales y sin quebrantar los derechos inalienables de las personas y de sus instituciones. Por encima de los gobiernos particulares de cada nación hay principios comunes a todos los hombres y a todos los pueblos. Es el derecho natural, que es la base o fundamento del derecho de gentes, o de un derecho internacional válido para todos los países. Cabe por ello una fusión o cierta unificación de todos los gobiernos del orbe, para evitar los enfrentamientos entre los pueblos, ayudar eficazmente a los más necesitados y conseguir el máximo perfeccionamiento del hombre. La soberanía española sobre las Indias encuentra en el derecho natural y de gentes sus principios, en sí mismos legitimadores. Su aplicación, en cambio, ha sido muchas veces incorrecta e inhumana. La colonización ha de tener como fin preparar a los pueblos para un autogobierno que respete los derechos fundamentales del hombre; es por naturaleza temporal, y debe durar lo menos posible.

BIBLIOGRAFIA

Alonso Getino, L. G. (1930), *El Maestro fr. Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina e influencia,* Imprenta Católica, Madrid.

Arriaga, G. de (ms. siglo XVII), *Historia del insigne convento de San Pablo, Orden de predicadores, de la ciudad de Burgos,* Archivo Municipal de la Ciudad de Burgos, códice 23, fols. 72v-73v.

Beltrán de Heredia, V. (1928), *Los manuscritos del Maestro fray Francisco de Vitoria, O. P.,* Biblioteca de Tomistas Españoles, Madrid-Valencia.

Beltrán de Heredia, V. (1929-1930), «Ideas del Maestro fray Francisco de Vitoria anteriores a las relecciones *De Indis* acerca de la colonización de América, según documentos inéditos». *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, 2,* 23-68.

Erasmo de Rotterdam, D. (1906) *Opus epistolarum,* en VII, 83-85 y 254-261, Oxford, ed. P. S. Allen.

Hernández, R. (1977), *Un español en la ONU. Francisco de Vitoria,* BAC, Madrid.

Hernández, R. (1984), *Derechos humanos en Francisco de Vitoria. Antología,* San Esteban, Salamanca.

Logroño, A. de (ms. siglo XVI), *Libro de la fundación, sitios, rentas, iuros, heredades, enterramientos, scripturas del convento de San Pablo de Burgos,* Archivo Histórico Nacional de Madrid, códice 57B, fol. CCLVIIIv.

Truyol y Serra, A. (1984), «F. Vitoria y H. Grocio, cofundadores del Derecho Internacional»: *Ciencia Tomista, 111,* 17-27.

Vitoria, F. de (1934), *Comentarios a la Secunda Secundae de santo Tomás,* en III, 224, Salamanca, ed. V. Beltrán de Heredia.

Vitoria, F. de (1960), *Obras. Relecciones teológicas,* BAC, Madrid, ed. T. Urdánoz.

Vitoria, F. de y otros (1984), *La ética en la conquista de América,* (CHP 25), CSIC, Madrid.

BARTOLOME DE LAS CASAS

Isacio Pérez Fernández

Quien se dispone —como yo ahora— a exponer en apretado resumen la figura, personalidad y doctrina del dominico mundialmente conocido como «el defensor de los indios» por antonomasia, Bartolomé de Las Casas, se ve en la necesidad de comenzar por ceder la palabra a quienes ya han hablado de él, que han sido muchos.

Para no ser interminable, me limitaré a citar algunos de los que han vivido en nuestro tiempo; grandes personajes e historiadores especializados en los asuntos de las Indias occidentales, o sea, del Nuevo Mundo que llamamos América; mundo éste en torno al cual giró la vida de Las Casas.

Comenzando por quienes han tenido palabras de alabanza, selecciono los testimonios siguientes: «Fray Bartolomé de Las Casas es uno de los personajes más notables de la historia del Nuevo Mundo» (Joaquín García Icazbalceta); «igual a Colón en su estatura histórica» (Marcel Bataillon); «una de las figuras más colosales... del siglo XVI, no sólo en América sino aun en Europa» (José Fernández Ramírez); «una de las figuras señeras de la Historia Universal y la primera de la Hispánica» (Manuel Giménez Fernández); «el más insigne de los sevillanos y el más genial de los españoles» (Manuel Giménez Fernández); «uno de los hombres que más honran a España y a la humanidad» (José Antonio Saco); «el más simbólicamente panhispánico de la historia de las Indias con Cristóbal Colón» (Marcel Bataillon); «un grande y tenaz campeón de los derechos de todos los seres humanos» (Lewis Hanke); «una de las más altas cimas de la historia humana» (Carlos Pereyra); «auténtico representante de la conciencia española en el Nuevo Mundo» (Resolución unánime del XXVI Congreso Internacional de Americanistas, Sevilla, 1935).

Pero no se entusiasme mucho el lector con estas alabanzas, porque ha de saber que otros han dicho lo siguiente: fue un personaje de ideas «pocas y aferradas a su espíritu con tenacidad de clavos; violenta y aspé-

rrima su condición; irascible y colérico su temperamento, intratable y rudo su fanatismo de escuela; hiperbólico e intemperante su lenguaje, mezcla de pedantería escolástica y de brutales injurias..., feroz, la encarnación misma de la intolerancia...; un sectario, admirable por su terquedad... bajo la obsesión de una idea dominante y tiránica» (Marcelino Menéndez Pelayo); «un desorbitado que a veces toca los lindes de la vesania» que «vivió fuera de quicio», que «por afán de lograr impactos... no se detiene en nada, y lo mismo mutila un texto o interpola en él pasajes fraudulentos, que agiganta pequeñeces para generalizar»; que, «presa de sus desenfrenos, no paró mientes ni en la gravedad del falso testimonio» (Rómulo D. Carbia); vehemente, ligero, movido por sus caprichos, aberraciones y absolustismo, despótico, avasallador e intransigente, con fines antipatrióticos que tendían, no a realizar el evangelio sino a llevar la tea de la discordia, y eran en sí mismos utópicos (Serrano y Sanz); un impetuoso, vanidoso, jactancioso, poseído del delirio de grandeza y de sed de mando, de carácter odiador y pendenciero, de envenenado resentimiento, avaro, agrio, atrabiliario, unilateral, enormizador, deformador de los hechos, difamador, deslenguado narrador de hablillas, simplista en sus planes, arbitrista, ilusionista, extravagante, ciego para la realidad, delirante, obstinado, visionario, totalmente ensimismado, iluminado, soñador, lucubrador, megalómano, ultrarrigorista, absorbido por una seca doctrina legalista, rezagado, medieval, profetista, paranoico, víctima del desbarajuste afectivo de un resentimiento en el que el amor y defensa de los indios no es más que una pretendida justificación de su odio y saña contra los españoles (Ramón Menéndez Pidal); y recientemente hasta ha habido quien no ha tenido reparo en tildarle de «traidor y soplón»; y, más recientemente, alguien le ha considerado «daltónico», pasándole de la psiquiatría a la óptica.

Con lo dicho, sin embargo, ni el lector ni nadie se puede hacer una idea de quién fue el padre Las Casas; tan sólo saca de ello en limpio que ha sido un personaje *muy discutido*, un *«signo de contradicción»*, un personaje de un interés enorme ante el cual nadie que haya topado con él, ni antes ni ahora, ha permanecido indiferente: o *con él* o *contra él*.

Efectivamente, ninguno de quienes le conocieron en vida quedó indiferente; ninguno de los que han escrito historias de América ha dejado de hablar de él, sea para alabarle sea para vituperarle; y no existe enciclopedia, vieja ni nueva, que no le dedique un artículo.

Uno de los autores de nuestros días, que conoció bien la interioridad de Las Casas, el padre Manuel M. Martínez, O.P., escribió un libro en 1955 que tituló: *Fray Bartolomé de Las Casas, el gran calumniado;* en él defiende a Las Casas de algunas *gravísimas acusaciones* que se le han venido haciendo, acusaciones que considera ser *verdaderas calumnias.*

No es posible referir aquí al pormenor el itinerario interminable de su vida intensísima. Baste con adelantar, como orientación general, las siguientes cotas biográficas: Nació en Sevilla en 1484. Fue a la isla Española en 1502. Recibió el sacerdocio en Roma en 1507. Se convirtió a

la causa de los indios en Cuba en 1514. Se hizo dominico en 1522. Consiguió la promulgación de las famosas Leyes Nuevas de Indias en 1542. Fue nombrado obispo de Chiapa (México) en 1543. Renunció a su obispado en 1550. Disputó con Juan Ginés de Sepúlveda en 1550-1551. Imprimió sus famosos *Tratados* con privilegio real en 1552-1553. Defendió a los negros de su esclavización en 1554. Terminó de redactar su *Historia de las Indias* en 1561. Murió en Madrid el 18 de julio de 1566.

Esto adelantado, veamos cuál fue su figura, su personalidad y su doctrina.

I. DISEÑO DE SU FIGURA

El incansable andante —porque lo fue— era, al parecer, de complexión somática enjuta, con los años y trabajos convertida en magra. Bastante alto, probablemente dolicocéfalo, de frente despejada, de color no muy blanco, amorenado, de cabello blanco y tirando a taheño.

Era de temperamento colérico, como él mismo declara, resistente, ágil, activo y nervioso. Todo lo contrario del flemático, pesado, cachazudo y lento. Parece haber sido un temperamento similar al de fray Antonio Montesino, que él describe.

Debió de gozar de una excelente salud, pues no se sabe que haya estado enfermo de cama más que dos veces: una en Aranda de Duero en 1518 y otra en Valladolid en 1553.

Era amante y observador de la naturaleza, cuyos paisajes, fauna y flora del Nuevo Mundo describe con gran finura y sentido estético.

Era «de naturaleza compasivo» y de condición moral rectilínea: «soy hombre que, en deber [algo a otro], me deshago y tengo de cumplir mi palabra o morir». Su alma, abierta, de sensibilidad despierta y vivaz y de buen entendimiento e ingenio, estaba decididamente orientada a la acción. Y en los asuntos o negocios que emprendía era hombre de gran ánimo, enérgico, eficiente y de «increíble conatu» o tenacidad.

Hablaba poco, «fue hombre muy callado»; pero en el trato con los demás debía de estar dotado de simpatía, pues declara haber tenido muchos amigos. Y se ha de notar (porque los autores no lo han notado) que, al hablar en conversaciones, sermones o parlamentos, lo haría, naturalmente, con acento sevillano, incluso en sus intervenciones más tensas y enfrentadas.

En su conversación era sumamente convincente y persuasivo. De él se decía que era «una candela que todo lo encendía». Y él mismo tenía conciencia de ello, pues dice de sí mismo que «tenía en el hablar gran eficacia»; y, en una confidencia que hizo al único encomendero que le engañó por un tiempo, le dijo: «Me ha dado Dios esta condición: que a los buenos y virtuosos sé sublimar hasta el cielo y a los malos y tiranos hundillos hasta los infiernos».

En su predicación y escritos de denuncia de agravios y de defensa de menesterosos era «vehemente» y «libre»; no se andaba con rodeos para

decir las verdades duras, sino que utilizaba el vocabulario apropiado, llamando a las cosas por sus nombres propios por más que sonasen duros y ásperos. Por ejemplo, llamaba «tiranos» a quienes le constaba con certeza que eran, en efecto, tiranos, «toque a quien tocare, pese a quien pesare».

En su caminar, recorrió infinidad de leguas: pasó diez veces el Atlántico; viajó a Roma y probablemente a Nápoles; cruzó muchas veces España en todos los sentidos; estuvo en Lisboa; pasó por Puerto Rico y recorrió La Española y Cuba; viajó por Venezuela, Colombia, Panamá, Costa Rica, Nicaragua, El Salvador, Honduras, Guatemala y México. Estuvo de viaje al Perú, mas no pudo llegar.

Desde 1514, fecha de su «primera conversión», todos los pasos que dio los dio animado indudablemente por un espíritu humanitario hacia las gentes del Nuevo Mundo: gentes pobres y necesitadas de ayuda frente a los agravios, opresión y tiranía que soportaban de otras gentes más potentes del Viejo Mundo, que habían invadido o invadían el suyo, e intentaban dominarlo violentamente; un espíritu humanitario, enraizado e inspirado en el amor evangélico efectivo al prójimo y en las orientaciones más puras del pensamiento cristiano. Véase la declaración definitoria que hace a fray Pedro de Córdoba, en 1515, cuando éste, al iniciar Las Casas la gran tarea de su vida siendo todavía clérigo, le advirtió de los trabajos y fracasos que iba a tener que soportar:

> Padre, yo probaré todas las vías que pudiere y me porné a todos los trabajos que se me ofrecerán, por alcanzar al fin lo que he comenzado [defender a los indios sacándolos de la opresión que padecían]; y espero que nuestro Señor me ayudará; y, caso que no lo alcanzare, habré hecho lo que debía como cristiano.

Y desde 1531, fecha en que «resucitó» (después de haber tenido lugar su «segunda conversión», su toma de hábito de dominico en 1522), reiniciando sus actuaciones en favor de los indios por el camino o vía dominicana o carisma de la orden (el ministerio de la palabra), dio todos sus pasos en clave típicamente dominicana. De esta fuente brotó la declaración que hizo al Consejo de Indias en 1531, cuando «resucitó», es decir, cuando reemprendió, ya dominico, su actuación en favor de los indios:

> La caridad de Jesucristo, que modo no sabe ni descanso quiere mientras aquí peregrina, y el celo de su casa y la lástima de la disminución del estado real en estas tierras de su majestad... me ha forzado y muy mucho constreñido a... proponer... las angustias y tan luengas miserias que en estas tierras, aún no conocidas [en España], estas desdeichadas gentes infieles dellas tanto tiempo ha que sin un día de descanso, resuello ni mejoría, antes muchos con augmento de aspereza, padecen.

Esa misma fuente de vida interior aparece en lo que nos dice fray Tomás de la Torre —uno de los dominicos que le acompañaron de Sanlúcar de Barrameda a su diócesis, y que hizo de cronista del viaje—, sobre su modo de vida de sus años de obispo:

> No mudó cosa de su antiguo y regular modo de vivir; su vestido era jerga, su andar común a pie y con alpargates, su comida huevos y no más de lo que los religiosos suelen comer, su ejercicio estudiar y predicar ferventísimamente contra las tiranías de la tierra, mostrando a su ovejas el verdadero camino de su salvación; y de noche prolijas y fervientes oraciones, dando testimonio los grandes suspiros y sollozos que los que estaban escuchando a la puerta de su cámara le oían dar.

De esa misma fuente brotó esta oración de sus labios en 1545, en un momento de abatimiento ante los insultos, sarcasmos, calumnias, represalias y amenazas de muerte de parte de sus diocesanos, incluso de algunos de sus clérigos:

> ¡Señor, tú sabes lo que yo pretendo en esto y ves lo que de esto gano: que son hambres, sed, cansancio, aborrecimiento de todos; si me engaño, por tu Evangelio me engaño; pero en el grado que lo creo, creo que no me engaño; pero si yo no lo entiendo, tú me alumbras, Señor, para que yo no sea escándalo que en este mundo soy!

Lo mismo manifiesta este terrible reto desgarrador que, tremendamente indignado, lanza sin reserva alguna al príncipe Felipe, en el prefacio-dedicatoria al mismo de su *Apología de los indios contra Sepúlveda,* escrita en 1550:

> Consciente de que soy cristiano, fraile, obispo y español, súbdito de los reyes de España, no he podido menos de dar suelta a mi pluma en defensa de la verdad y en decoro de la casa de Dios, y en pro de un mayor respeto del Evangelio de nuestro Señor Jesucristo, para borrar —de acuerdo con el módulo de la gracia que me ha sido concedida— el oprobio que pesa sobre el nombre cristiano, apartar los impedimentos y obstáculos que se oponen a la propagación de la fe evangélica y propalar la verdad que en el bautismo juré profesar, en mi Orden aprendí y, por último, aunque indignamente obispo, he profesado.
>
> Con todos estos títulos estoy dispuesto a oponerme como un muro contra los impíos, en defensa de aquella inocentísima gente que en breve hay que introducir en la verdadera casa de Dios y a la que lobos rapaces sin cesar persiguen.
>
> Me siento obligado también a cerrar el paso a la vía por la que tantos miles de mortales se ven arrastrados a la perdición eterna, y a defender a mis ovejas contra los lobos, eclesiásticos o seglares, que irrumpen en mi redil, como prometí hacerlo hasta la muerte, con voto público y solemne.
>
> Por último, quiero explicar el verdadero derecho de nuestro príncipe, es decir, cuál es el título que posee sobre el Nuevo Mundo; borrar los horribles e infames crímenes que los míos, esto es, los españoles, han cometido en estos pocos años contra el derecho y la justicia al destruir a los indios con terrible mortandad; y, con ello, hacer desaparecer la ignominia contraída por tal causa ante todas las naciones del orbe terráqueo.

No otra cosa manifiesta lo que dijo fray Ambrosio de Matanzas, O.P., de los años de residencia del padre Las Casas en el colegio de San Gregorio de Valladolid, de donde aquél era entonces colegial:

> [Fue] un hombre ejemplarísimo...; se recogía en la celda, guardaba silencio, traía los ojos bajos, las manos compuestas, y tenía cada día muchos ratos de fervorosa

> oración. Él y su compañero [fray Rodrigo de Ladrada] comían siempre a la mesa segunda, por dejar la primera desocupada al gobierno del colegio; y los dos, en acabando de comer, se iban rezando el salmo *Miserere mei Deus* a dar gracias a la capilla; y, si la hallaban cerrada, a la puerta tenían la oración...

Idéntica inspiración revela esta confidencia hecha al rey Felipe II en 1559, en un momento en que declinaba el vigor de su vida:

> Yo, muy alto señor, que nascí y me ha puesto Dios para siempre llorar duelos ajenos, teniendo noticia desde el descubrimiento de aquellas Indias y visto su principio, medio y fin, no puedo dejar, mientras el ánima me dure en las carnes, de avisar a quien debo, después de a Dios, toda fidelidad, lo que sé que conviene a su ánima y estados y haciendas, y también viendo perder un mundo como aquél, tan grande, lleno de inmensas naciones, que podrían ser remediadas y ayuntadas en el gremio de la Iglesia, y después en las celestiales moradas, que es otra cosa que palabras. Y esto hago pudiendo vivir como otros viven, sin entender en ello.

II. PERFIL DE SU PERSONALIDAD

Fue un hombre de una personalidad universal, de altura gigantesca y de envergadura mundial (de dos mundos, cronológica y geográficamente el Viejo y el Nuevo). Y, además, con suerte o fortuna.

Tuvo la fortuna de vivir los primeros años del descubrimiento del Nuevo Mundo y de informarse directa y personalmente de sus gentes y países, de ver con claridad la «novedad» de ese Nuevo Mundo en lo concerniente no sólo a sus tierras sino también a sus gentes: «hombres nuevos», es decir, totalmente desconectados hasta entonces de los «hombres viejos» o del Viejo Mundo; mientras que la mayoría de los que los contemplaron permanecía en una «ceguera» total (que tantas veces denuncia Las Casas), ya fuese porque los consideraban algo así como «bestias humanas» o infrahombres, o porque pensaban que había que tratarlos como a los enemigos del Viejo Mundo: «moros o turcos».

Tuvo la fortuna de equiparse de unos principios antropológicos (filosóficos y teológicos) que le permitieron estructurar una doctrina nítida y firme sobre los «hombres nuevos» que eran los indios; doctrina que marcaba la pauta de las relaciones personales y sociales que los «hombres viejos» de Europa comenzaban a tener con aquéllos, y que fue el respaldo inatacable de la actuación que él mismo decidió emprender tesoneramente de por vida en defensa de los débiles indios frente a los abusos de los prepotentes españoles, sus propios compatriotas.

Me preguntará, acaso, el lector si el padre Las Casas, no obstante la mencionada clarividencia y la tesonera acción, en definitiva fue un fracasado o, al contrario, tuvo éxito.

Ciertamente, desde que inició su actuación en favor de los indios, podemos enumerar un rosario de intervenciones concretas que terminan con un fracaso adjunto; no hay por qué ocultarlo:

En 1515, viaja a España con el intento de que se reformen las Indias; consigue de Cisneros el envío de los frailes jerónimos, pero resultan ineficaces.

En 1518, pone en marcha un proyecto de colonización pacífica de las islas del Caribe; incluso llega a reclutar labradores; pero fracasó por falta de respaldo de la Administración.

En 1519, negocia otra colonización pacífica en Tierra Firme de Paria; incluso consigue una capitulación y asiento con el emperador; pero se ve obligado por las circunstancias a recapitular de modo irregular con las autoridades de la Española por la oposición que de éstas siente; y la empresa termina en un trágico fracaso.

En 1535, solicita la reserva del territorio del Desaguadero de la laguna de Nicaragua para su evangelización pacífica por él y sus compañeros; consigue la licencia real; pero la oposición del gobernador la hace fracasar.

En 1537, en Guatemala, solicita del gobernador una reserva similar del país llamado Tezulutlán; la consigue, inicia los preparativos; pero las circunstancias le obligan a abandonar la empresa de momento.

En 1539, planea una reforma total y a fondo de las Indias, que sea no un conjunto de «remiendos», como hasta entonces, sino un «remedio» serio y eficaz; consigue del emperador en 1542 las «Leyes Nuevas» con valor de «Constitución real inviolable»; pero precisamente la que era clave de la reforma (una de las cláusulas de la ley 30) es revocada por el emperador y fracasa el meollo de tal reforma.

En 1544, parte para su diócesis con el propósito de presionar irreductiblemente, con las leyes en la mano, sobre las autoridades civiles para que las leyes se ejecuten en su diócesis; pero no consigue nada y decide volver a España.

En 1547, se opone frontalmente al intento de impresión del *Democrates secundus* de Sepúlveda escrito a favor de las conquistas; consigue que no se imprima y que se recojan los ejemplares manuscritos; pero seguidamente se equilibra esto con la recogida de los ejemplares manuscritos de su propio *Confesonario*.

En 1548-1552 consigue un diluvio de Reales Cédulas de ejecución de *todas* las Leyes Nuevas vigentes, sin dejar ninguna, y el nombramiento de las altas autoridades ejecutivas que las llevan a la práctica. Así es como, entre 1548-1560, florece el «tiempo dorado» de los indios y de sus evangelizadores tanto en América central como en la Nueva España como en el Perú. Es el gran triunfo de Las Casas. Mas, a partir de 1560, aproximadamente, el nuevo joven rey Felipe II lo destruye y aplasta todo con su nuevo estilo de gobierno.

En 1550, dentro de su lucha por la ejecución de las «Leyes Nuevas», provoca la convocatoria de una Junta nacional de especialistas en la que se esclarezca de una vez el asunto de la ética de las conquistas. La Junta se convoca; sale triunfante, como reconoce el mismo Sepúlveda; pero en ella no se resuelve nada práctico. Tampoco se decidió nada en la Junta sobre la perpetuidad de las encomiendas celebrada en otoño del mismo año.

En 1552, imprime por su cuenta los conocidos ocho *Tratados*. Se ha venido diciendo durante siglos que los imprimió sin licencia real; pero consta documentalmente que los imprimió «con previlexio». Y los envió a las Indias, donde tuvieron una fuerte oposición de parte de los conquistadores y encomenderos.

En 1555, su actuación en favor de los indios se centra en la oposición cerrada al propósito real de vender o ceder a perpetuidad las encomiendas del Perú y a ciertos intentos particulares de seguir defendiendo con escritos las conquistas. En estos casos consigue simplemente éxitos negativos: que no se vendan las encomiendas ni se impriman tales escritos. Pero las encomiendas siguen (aunque no vendidas) y sus nuevos escritos no obtienen licencia de impresión.

Todo esto es verdad. Pero se reduce a «reveses» o «contratiempos» de quien terminará triunfando en su propósito, aunque el éxito completo no tendrá la fortuna de verlo él mismo por haberle cerrado los ojos la muerte. Triunfo y éxito de la actuación del padre Las Casas que vemos así desde nuestros días:

En los primeros años de presencia de los españoles en el mundo indiano, concretamente en las islas del Caribe, los españoles desencadenaron un atroz proceso que terminó con el «exterminio» de sus habitantes indígenas. El plante heroico de las comunidades de dominicos de la Española, con el famoso sermón de fray Antón Montesino, inició un proceso de protestas (de denuncia y de petición de remedio) que contrarrestó y frenó aquel proceso exterminador. Consiguieron un primer triunfo al obligar a que se redactasen las llamadas «Leyes de Burgos» (1512) —las primeras que se promulgaron sobre las Indias— y provocaron la creación del famoso compromiso jurídico llamado *Requerimiento*. ¿Puede imaginarse lo que hubiese pasado en las tierras continentales (en las que precisamente entonces iniciaban su entrada los españoles), de no haberse interpuesto el mencionado plante de los dominicos? De hecho, el exterminio no pasó de Panamá; y ahí tenemos los indios que subsisten en todos los países del continente hispanoamericano, en unos más y en otros menos; sobre todo en México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia.

Las Casas se incorpora al proceso de protesta de los dominicos en 1514 y se pone a la cabeza. El proceso de exterminio, como acabo de decir, no llegó nunca más al exterminio efectivo; pero la tiranía, la opresión, las injusticias, las injurias y los malos tratos, que terminaban en asesinatos y en vida desesperada de los indios, continuaron. Las Casas dedicó toda su vida a denunciar estas atrocidades.

En 1542, consigue la redacción de las «Leyes Nuevas» —las segundas que se promulgaron sobre las Indias—. La ley 33 y una sexta parte (la de la herencia) de la ley 30 fueron revocadas; y las demás, de momento, suspendidas, pero las restantes: sobre las encomiendas, la esclavitud, los descubrimientos (se suprime hasta la palabra «conquista», y el «requerimiento» como inútil), sobre la convivencia entre españoles e indios, se fueron ejecutando. Y, además, ahí quedaron todas, las suspendidas y las

demás, como gloria de la legislación hispano-indiana reconocida, hoy día, incluso los detractores de Las Casas.

A partir de las «Leyes Nuevas», suprimida la ficción del «requerimiento» hasta entonces vigente, en las Instrucciones a los descubridores (se evita la palabra «conquistadores») se les obliga a regirse por las «Leyes Nuevas», que mandaban una penetración pacífica en los nuevos territorios.

Asimismo, poco después, las Reales Cédulas mencionadas comenzaron a hacer cumplir las disposiciones relativas a la esclavitud de los indios, a la supresión de las encomiendas de las autoridades que residían en España, de los religiosos, etc., quedando reducido en adelante el modo de premiar a los descubridores a «gozar de un tributo» extraído del que los indios de los territorios descubiertos debían dar como vasallos al rey, «por manera que los españoles *no tengan ni entrada con los indios, ni poder ni mando alguno, ni se sirvan de ellos* por vía de naboría, ni en otra manera alguna, en poca o en mucha cantidad» (ley 38).

La Junta de 1550, en que se replanteó el tema de las conquistas, no decidió prácticamente nada por no haber votado todos. Pero el hecho mismo de celebrarse, es decir, de enfrentarse en ella los dos modos contrapuestos de pensar sobre el tema, dio ocasión para que las autoridades tomasen conciencia a fondo del problema y que los responsables de las decisiones tuviesen en cuenta las consideraciones del padre Las Casas quien, de hecho, fue el que triunfó, como reconoció el mismo Sepúlveda. ¿Qué hubiera pasado si hubiese predominado Sepúlveda?

Suspendidas las «conquistas» poco antes de la Junta de 1550, a la espera de lo que en ella se decidiese, en 1556 se vuelven a dar licencias, mas no para «conquistar», sino para «descubrir y poblar» según las «Leyes Nuevas».

En el mismo 1556, el joven rey Felipe II despacha una Real Orden por la que manda ejecutar la venta de las encomiendas del Perú. Pero no se llevó a cabo por la presión irreductible de Las Casas, como consta por los documentos. ¿Qué hubiera pasado si se hubiesen vendido?

En el Memorial leído en el Consejo de Indias en julio de 1566, mientras él estaba herido de muerte, suplica Las Casas una junta general de teólogos y juristas en la que reexamine todo el proceso de conquista y gobierno de las Indias; se enjuicie éticamente teniendo en cuenta lo afirmado y probado por él; y se dictamine con eficacia y se ejecute en consecuencia. El Padre Las Casas murió sin ver convocada tal Junta.

En efecto, en julio de 1568, dos años después de su muerte, Felipe II convoca la conocida Junta Magna para llevar a efecto la organización definitiva de las Indias. Y el hecho de la convocatoria de esta Junta está íntimamente enlazado con la susodicha súplica de Las Casas, a través del *Memorial* del clérigo de Popayán bachiller Luis Sánchez y de la intervención del cardenal Diego de Espinosa, obispo de Sigüenza, presidente del Consejo de Castilla e inquisidor general («rey de España», como se le llamaba en los pasillos de la curia de Pío V).

Resultados de las decisiones de esta Junta Magna fueron: 1) la Recopilación de Leyes, iniciada por Juan de Ovando, en cuyo título III («De los indios») se recogía lo dispuesto en las «Leyes Nuevas» de 1542; 2) las *Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias,* del 13 de junio de 1573, en las que incluso se manda expresamente que se elimine la palabra «conquista» (como había pedido el padre Las Casas en 1542 y se había eliminado de hecho en las «Leyes Nuevas»).

Pero este triunfo del padre Las Casas durante el reinado de Felipe II fue anónimo porque siempre que se le nombraba en la corte (y fueron pocas veces) era para combatirlo; las alabanzas no llegaban a ella porque se les cerraba la puerta o se archivaban.

III. SINTESIS DE SU DOCTRINA

Lo que intento ofrecer es la doctrina peculiar que el padre Las Casas estructuró como aplicación o concreción de la doctrina general teológica, filosófica y jurídica que constituyó su «legado mental» al caso de los «hombres nuevos» que eran las gentes del Nuevo Mundo llamados indios, presionado por los problemas que éstos tuvieron que soportar debido a la «ceguera» con que los «hombres viejos» o gentes del Viejo Mundo (los españoles concretamente) se presentaron ante aquéllos y se comportaron con ellos. La rúbrica-clave de tal doctrina, basada ésta en la teorización filosófico-teológica estructurada por santo Tomás de Aquino y puesta inicialmente en práctica por la comunidad de dominicos de la Española desde 1511, es la de «humanismo sustantivo» o medular (basado en el «hombre» como tal, como persona) frente al «humanismo adjetivo» o epidérmico renacentista (basado en las «humanidades» creadas por el hombre).

Tal doctrina no la enseñó Las Casas en ninguna universidad, pues no fue profesor, pero la ofrece perfectamente estructurada en sus escritos, aunque con el inconveniente de que no la presenta literariamente resumida en una lección escolar o relección académica de profesor, sino en sus escritos de choque, y la utilizó inquebrantablemente como guía seguro en su acción. Reducida a una apretada síntesis, es la siguiente.

1. *Declaración de la naturaleza de los indios del Nuevo Mundo*

1.º Los indios, como consta por su comportamiento a quienes han tratado largamente con ellos, son hombres, personas, no bestias humanas o infrahombres, como algunos han pensado y dicho.

2.º Los indios, como hombres que son, están, por naturaleza, dotados de entendimiento o razón y, por tanto, de capacidad de comprensión y entendimiento con otros hombres; a no ser que se trate de algún anormal, como ocurre con los hombres del Viejo Mundo. Incluso son de entendimiento muy capaz y vivaz, más o menos según las personas y otras circunstancias. Y esta capacidad la han demostrado de sobra a quienes conviven con ellos.

3.º Los indios, como dotados de entendimiento o razón, son, por naturaleza, libres, es decir, capaces de decidir con responsabilidad por propia cuenta sobre su comportamiento, a no ser que se trate de algún anormal. No son, pues, por naturaleza siervos de otros hombres, como algunos han pensado y dicho.

4.º Los indios, como hombres libres que son, capaces de decidir con responsabilidad por propia cuenta, son quiénes para organizar su vida individual y de grupo para su propio bien; al cual, como hombres que son, naturalmente tienden. Y esta capacidad la demuestran los hechos a quienes quieran verlos, pues están patentes. No necesitan, por tanto, de tutela social alguna para vivir políticamente, ni de protectorado alguno de parte de los hombres del Viejo Mundo para vivir su vida de hombres.

2. *Desarrollo de los indios al llegar gentes del Viejo Mundo*

1.º Los indios, como es claro con sólo abrir los ojos e informarse, al llegar los españoles al Nuevo Mundo, tenían de hecho —como no podía ser menos— sus propias convicciones y modos de pensar por lo que orientaban y ordenaban su vida: sus convicciones morales, políticas y religiosas, según los distintos pueblos y regiones.

2.º Los indios tenían ya organizada su vida de una determinada manera en lo familiar, en lo político y en lo religioso, en nivel más o menos alto según las diversas regiones del vasto Nuevo Mundo.

3.º En las islas del Caribe y otras regiones de la costa caribeña (Paria, Venezuela, Darién, Panamá, Nicaragua), el nivel era muy próximo al tribal, aunque había grandes reinos o cacicatos.

4.º En otras regiones, como en las de los aztecas, mayas y quechuas o incas, el nivel de desarrollo civilizador no tenía nada que envidiar a las civilizaciones egipcia, griega y romana del Viejo Mundo.

5.º En resumen, había en el Nuevo Mundo diferencias de nivel cultural y civilización semejantes a las que podían encontrarse en el Viejo Mundo de entonces; y no digamos en el Viejo Mundo antiguo.

3. *Derechos de los indios en su mundo*

1.º Derecho, como hombres o personas que son, a ser considerados y tratados como tales, dondequiera que se encuentren, por quienes se pongan en comunicación y trato con ellos.

2.º Derecho a que el trato de quienes arriban a su mundo, al principio del encuentro con ellos, sea de entendimiento y amistad, razonado y pacífico, como entre gentes totalmente desconocidas, sin contactos previos, pues este trato pide la naturaleza humana entre quienes no tienen por qué ser enemigos; y esto pide el trato evangélico también a los cristianos (pues tales eran los que llegaron allá), el cual, superando el mismo trato humano, exige no tener (por la parte que a ellos toca) enemigos, e incluso esforzarse en convertir en amigos a los que se enfrenten a ellos como enemigos.

3.º Derecho a estar alerta y precavidos ante quienes, siendo extraños, irrumpen en sus pueblos y tierras armados, pues este hecho ya infunde sospecha de que las armas pueden ser no sólo para defenderse sino para atacar.

4.º Derecho a que quienes penetran en su mundo les respeten su vida y sus medios de vida.

5.º Derecho a que quienes penetran en su mundo les respeten las convicciones en base de las cuales han organizado su vida personal y social (familiar y política).

6.º Derecho a que quienes penetran en su mundo les respeten las instituciones resultantes de diversa índole ya establecidas, que integran el complejo de su vida ya organizada: lengua, economía, autoridades, religión, etc.

7.º Derecho a defender con la violencia de las armas su vida, sus propios medios de vida, sus convicciones y sus instituciones contra los extraños que, irrumpiendo entre ellos, procedan a imponerse a la fuerza o a destruirlos con la violencia de las armas.

8.º Derecho a intervenir con la fuerza de las armas en ayuda de sus amigos que se la pidan, para defender los mismos derechos de éstos cuando son injustamente lesionados.

4. *Derechos de los extraños en el mundo indiano*

1.º Derecho, como hombres que también son, a que los indios los consideren y traten como tales, una vez informados de que son efectivamente hombres y no seres raros o dioses.

2.º Derecho a defender su vida y sus propios medios de vida con la violencia de las armas, en el caso de que sean atacados injustamente por los indios.

3.º Derecho a ser socorridos por los indios si, estando en el mundo indiano, carecen de medios de supervivencia para volver a su país por habérseles agotado los propios o haberlos perdido debido a algún percance.

4.º Derecho de comunicación y trato con los indios, como hombres que unos y otros son —y por ello intersociales—, siempre que sea trato realmente humano (no inhumano), es decir, comprensivo y pacífico, que no perjudique ningún derecho particular previo de los indios.

5.º Derecho de visitar los pueblos y regiones o países indianos sin causar perjuicios a tales pueblos y países ni a sus habitantes.

6.º Derecho de exponer de modo humano, es decir, razonado y amistoso, a los indios lo que aquéllos entienden ser la verdad y el bien; y de comunicarles lo que entienden ser errores y cosas mal hechas, para que se corrijan.

7.º Derecho de comerciar libre y pacíficamente con los indios, siempre que no sea en perjuicio de éstos.

8.º Derecho de domiciliarse temporalmente en algún pueblo de indios e incluso de asentarse permanentemente en alguna región o país de indios,

siempre que ello no sea en perjuicio de los indios y se inserten en la comunidad india aceptando sus derechos y deberes sociales.

9º Derecho de intervenir con la fuerza de las armas en defensa de los inocentes, víctimas de costumbres inhumanas de antropología o de leyes inicuas de sacrificios humanos.

10º Derecho de intervenir con la fuerza de las armas en ayuda de sus amigos para defender los derechos de éstos cuando son injustamente lesionados.

5. *Tesis sobre el encuentro entre indios y extraños*

1ª El encuentro entre gentes de ambos mundos, el viejo y el nuevo, se efectuó entre gentes mutuamente extrañas o totalmente desconocidas entre sí. Ni los unos habían tenido noticia o contacto consciente con los otros, ni los otros con los unos.

2ª Quienes tuvieron la iniciativa del encuentro fueron las gentes del Viejo Mundo, los españoles concretamente, ya que fueron éstos quienes descubrieron el Nuevo Mundo y no los indios el Viejo.

3ª El encuentro se efectuó en el Nuevo Mundo, gracias al viaje transoceánico efectuado por Cristóbal Colón y su grupo de marinos. Otra cosa hubiera sido si, en vez de arribar los españoles en las costas indianas, hubieran arribado los indios en las costas españolas.

4ª En el acto del encuentro, además de la extrañeza subjetiva (psicológica) o sorpresa mutua, surgida al tener noticia recíproca de la existencia y diferencias que mediaban entre unos y otros, existió otra extrañeza objetiva o extranjería, que sólo afectaba a los españoles y no a los indios, pues éstos estaban en sus tierras, y en ellas los españoles eran «extraños» o extranjeros; de modo que los indios estaban en su propia casa y los españoles en casa ajena: en la de los indios. Y el Nuevo Mundo que los españoles descubrieron en 1492, los indios ya lo habían descubierto mucho antes; y no sólo lo habían descubierto sino también habitado desde hacía muchos siglos.

5ª Por haberse efectuado el encuentro entre gentes totalmente desconocidas entre sí y sin comunicación previa mutua, los indios nunca habían hecho mal o perjuicio alguno a los españoles, ni éstos a aquéllos.

El encuentro, por tanto, se inició entre gentes con los derechos de ambas partes ilesos.

Por ello, en consecuencia, los españoles, extranjeros visitantes, al tomar contacto con los indios y su mundo, no tenían ningún título previo para emprender acción alguna violenta que perjudicase los derechos de los indios en defensa de los propios.

6. *Tesis sobre la convivencia entre indios y extraños*

1ª De hecho, en los primeros momentos, los españoles fueron recibidos por los indios, dondequiera que llegaban, como seres superiores venidos

del cielo; y fueron acogidos y agasajados pacífica y amistosamente, y proveídos por los indios de lo que necesitaban en tanto que estaba al alcance de ellos.

2.ª El derecho de comunicación y trato, que asistía a los españoles a estar presentes en el mundo indiano que habían descubierto, a visitar las tierras, a conversar con las gentes indígenas e incluso a domiciliarse y asentarse en el Nuevo Mundo pacíficamente, sin perjuicio alguno de los indios, no fue título:

— para despojar a los indios de sus derechos (que es lo que los españoles hicieron), pues los indios eran hombres libres, se encontraban en su casa y tierra, eran dueños de sus haciendas, pueblos, tierra y reinos, y no habían hecho ningún mal a los españoles, que eran quienes les visitaban;

— para emprender las acciones violentas que emprendieron encaminadas a privar a los indios de su vida (homicidios), libertad (esclavización) o bienes (robos);

— para emprender acciones bélicas de represión o de conquista contra sus pueblos y territorios con propósito de dominarlos y someterlos al vasallaje de la soberanía española;

— para hacerles «requerimiento» de sumisión voluntaria y pacífica, documento inventado para ser pregonado con anterioridad a iniciar la entrada efectiva (previamente planeada), pues, aparte de que, con frecuencia, se pregonaba a los árboles y a los pájaros, no a los indios, ya que ninguno lo oía por encontrarse durmiendo o muy distanciados, como se pregonaba en castellano, dado que lo oyesen no lo entendían; y, aunque lo hubiesen entendido, era una pura ficción jurídica nula, pues no era una propuesta o invitación a decidir libremente, sino una intimación apremiante a no defenderse con las armas, basada en unos razonamientos que los indios no podían comprender. Y además, se les obligaba a decidir en muy corto plazo sobre asunto tan importante como era ceder en un derecho fundamental como era el derecho de soberanía. Por ello, todas las acciones bélicas de entrada o conquistas fueron injustas.

3.ª El derecho de los españoles a exponer la verdad y el bien a los indios y, concretamente, a predicarles la fe cristiana, no fue título que justificase:

— La predicación de la misma fe cristiana por la vía de la violencia armada previa, pues ésta es vía mahometana, no cristiana, ya que la misma fe rechaza tal procedimiento de evangelización y admite como único modo de proponerla y proclamarla, el apostólico: el de la invitación suave y humana de la persuasión y el amor. Además, los indios nunca se opusieron violentamente a la predicación de la fe sino a las violencias que recibían.

— Las acciones armadas en orden a conseguir de los indios la aceptación de la fe que se les predicaba (o sea, la conversión) y la consiguiente incorporación a la Iglesia, de modo que «a porradas habían de recibir la fe», pues sería una conversión forzada, falseada y nula por no ser libremente hecha.

— Las acciones armadas contra los indios encaminadas al sometimiento político e incorporación a la corona de Castilla y León, es decir, las conquistas, pues el dominio de los indios sobre sus pueblos y reinos es un derecho de gentes que (además de ser independiente de si se es fiel o infiel) sólo se pierde por cesión voluntaria y libre.

4.ª El derecho de los españoles a intervenir con la fuerza de las armas en defensa de los inocentes, víctimas de las costumbres inhumanas de la antropología o de las leyes inicuas de los sacrificios humanos, no fue título que justificase los saltos o rancheos que se hacían para esclavizar indios antropófagos, o las conquistas de los reinos en que se hacían tales sacrificios idolátricos:

— Porque tal intervención violenta sólo habría sido justa en los casos en que tales hechos hubiesen constituido delitos contra el derecho de averiguar; y después, de amonestar a los culpables de tal delito, cosa que no se hacía.

— Porque, con mucha frecuencia, la acusación de antropofagia era un pretexto para esclavizar indios que no eran antropófagos; y, aunque lo fuesen, la antropofagia no era algo que los españoles intentasen suprimir en los indios que la practicaban, sino un pretexto para esclavizarlos, a los cuales sí terminaban por suprimir con el cruel tratamiento a que les sometían.

— Porque, tratándose de los sacrificios idolátricos, tal intervención no tenía objeto si los mismos que eran sacrificados aceptaban serlo voluntariamente, persuadidos de que con ello rendían un sacrificio necesario a Dios; lo cual los españoles tampoco se cuidaban de averiguar, con el intento de disuadirles buenamente de ello, ni al proponerse la conquista de México ni la del Perú, que era donde se efectuaban esos sacrificios. De donde tales sacrificios idolátricos fueron un pretexto más para lo que se proponían: llevar adelante esas conquistas, las cuales hubieran llevado adelante aunque no hubiera habido tales sacrificios.

5.ª El derecho de los españoles a intervenir con la fuerza de las armas en ayuda de los amigos para reivindicarlos de las agresiones injustas de terceros, no justificó la alianza que los españoles hicieron con los tlaxcaltecas para atacar a los aztecas, ni la consiguiente conquista de México:

— porque no es verdad que los españoles y los tlaxcaltecas fuesen amigos, aunque unos y otros coincidiesen en ser enemigos de los aztecas;

— porque, para que sea justo ayudar a otros en guerra contra terceros, no basta con que aquéllos sean amigos sino que han tenido que haber recibido injuria grave para que la ayuda sea justa; y esto tampoco se preocuparon los españoles de averiguarlo;

— porque los españoles propiamente no se aliaron con los tlaxcaltecas para ayudar a éstos sino, al contrario, para que éstos les ayudasen a sojuzgar a los aztecas; con el fin ulterior de sojuzgarles a ellos mismos, como ocurrió.

6.ª Por otra parte, la resistencia
sentaron los indios a los españoles en los primeros momentos de con-

tacto en distintas regiones para echarlos de sus tierras estuvieron justificados por el título de defensa de sus derechos fundamentales: de vida, de libertad, de sus bienes, de su soberanía, frente a los ataques que recibían de los españoles para dominarlos, robarlos, esclavizarlos o matarlos.

7.ª Los españoles, después de someter injustamente, por la violencia armada, las diversas regiones indianas, y destruir con ello sus instituciones sociales de todo orden, privándoles de sus fundamentales derechos naturales y de gentes, sometieron a los indios al régimen de los repartimientos o encomiendas entre españoles particulares (soldados o colonos) para que se sirvieran de ellos en sus granjerías y minas y para que les instruyesen y les enseñasen la doctrina cristiana.

Pero el régimen de repartimientos o encomiendas fue tiránico, opresor, injusto, «intrínsecamente malo»:

— Porque privaba a los indios del derecho a la libertad, sometiéndolos a una injusta servidumbre, pues en sus enfrentamientos con los españoles no habían hecho más que defender sus propios derechos y, después de vencidos por éstos, no tenían por qué estar sometidos a servir a particulares.

— Porque tal servidumbre, aunque no era legalmente una esclavitud, era de hecho una situación más insoportable que la esclavitud de guerra vigente en el Viejo Mundo cuando se trataba de turcos o moros apresados en guerra, ya que los amos los trataban con una crueldad tiránica sin límites, atentos solamente a los intereses de la propia codicia. Les obligaban a largos desplazamientos por razones de trabajo, les desarraigaban de sus familias, que quedaban desamparadas y hambrientas, les sometían a trabajos agotadores en minas, transporte de cargas insoportables, laboreo del campo abrumador, etc.; y todo ello sin recibir alimento suficiente ni salario alguno y sí malos tratos e injurias por añadidura. De todo lo cual se seguía la muerte por agotamiento, el suicidio por desesperación o la rebelión como única salida cuando les era posible. Las encomiendas indianas eran muy distintas de la que tenían las órdenes militares y algunos nobles en España.

— Porque los encomenderos no se cuidaban de instruir ni de enseñar la doctrina a los indios que les eran encomendados sino sólo de explotarlos con el trabajo.

8.ª Por otra parte, se comprenden y aun se justifican los alzamientos y guerras (más bien «guerrillas») de rebelión que promovían los indios contra los españoles, pues eran acciones en defensa de sus derechos más elementales: a la vida, a la libertad, a los medios de vida, a la protección de sus familias, a la recuperación de sus instituciones destruidas por la violencia ajena. Eran, pues, guerras defensivas justas.

Por ello, todas las guerras de represión o re-conquista emprendidas por los españoles contra los indios alzados o rebeldes estuvieron taradas de violencia injusta, pues con ellas pretendían asegurar la permanencia del sometimiento de los indios a una organización tiránica.

9.ª El único título válido que podía justificar la simple permanencia de los españoles en el Nuevo Mundo habría sido la conversación y trato

humano amistoso con los indios, sin lesionar sus derechos. Pero ello no fue así.

10.ª El único título válido para incorporar los indios a la fe y a la Iglesia, habría sido la aceptación libre de los mismos indios. En este sentido ejercieron una espléndida labor evangelizadora los frailes; mas las conversiones que fueron teniendo lugar, era de temer que estuvieran taradas por la violencia previa de la acción conquistadora violenta; por lo cual, al principio se les ve dudar a veces a los mismos evangelizadores (incluido el padre Las Casas) de la autenticidad de la conversión de los indios.

11.ª El único título válido para incorporar los indios a la corona española habría sido también la aceptación libre por parte de los indios. Mas a lo largo de toda la geografía del Nuevo Mundo, la conquista sustituyó a la aceptación libre. Solamente en algunos rincones se pronunció un indicio de aceptación libre, que fue muy efímera. Tan sólo perduró en la pequeña región de Tezulutlán o Tierra de Guerra guatemalteca, donde —con exclusión de toda intervención armada— el padre Las Casas y sus tres compañeros al principio, y después los dominicos que les sucedieron, trabajaron en la conversión y en la incorporación de los indios a la corona española.

12.ª El único título válido para conservarlos en la corona española habría sido el de su investidura cultural, civilizadora y religiosa, efectuada por la vía de la amistad y de la libertad dentro del vasallaje. Pero la opresión de las encomiendas continuaba todavía, de una forma o de otra, al morir el padre Las Casas; por lo cual éste no admitía el valor de tal título.

BIBLIOGRAFIA

André-Vincen, P.I. (1980), *Bartolomé de Las Casas, Prophete du Nouveau Monde,* Jules Tallandier, Paris.

Barreda, J.A. (1981), *Ideología y pastoral misionera en Bartolomé de Las Casas,* Instituto Pontificio de Teología, Madrid.

Galmés, L. (1982), *Bartolomé de Las Casas, defensor de los derechos humanos,* BAC, Madrid.

Mahnlot, M. (1982), *Bartolomé de Las Casas et le droit des indiens,* Payot, Paris.

Pérez Fernández, I. (1981), *Inventario documentado de los escritos de Fray Bartolomé de Las Casas,* CEDOC, Bayamon, Puerto Rico, XVI.

Pérez Fernández, I. (1984), *Fray Bartolomé de Las Casas. Brevísima relación de su vida. Diseño de su personalidad. Síntesis de su doctrina.* Caleruega, Burgos.

Pérez Fernández, I. (1992), *Cronología documentada de los viajes, estancias y actuaciones de Fray Bartolomé de Las Casas,* CEDOC, Bayamon, Puerto Rico, XV.

Rand Parish, H. (1980), *Las Casas as a bishop. Las Casas, obispo.* Library of Congress, Washington, XLVII, Pd. bilingüe.

Saint-Lu, A. (1982), *Las Casas indigeniste. Études sur la vie et l'oeuvre du défenseur des indiens,* L. Harmattan, Paris.

BERNARDINO DE SAHAGUN

José Luis Rodríguez Molinero
y Florencio Vicente Castro

I. REFERENCIAS BIOGRAFICAS

La bibliografía actual sitúa a Bernardino de Sahagún entre los escritores más importantes de cuantos contribuyeron a dejar constancia del legado histórico de las culturas americanas anteriores al descubrimiento del Nuevo Mundo. Sobre su vida es cada día mayor el número de datos que alcanzamos a conocer después de ese largo período de ignorancia a que la historia lo sometió.

Algunos aspectos biográficos sobre este indiscutible genio y transmisor de la cultura azteca nos los ha dejado el mismo Bernardino de Sahagún a lo largo de sus obras. Sin embargo, la inmensa mayoría de los datos los hemos de espigar en las referencias de otros autores coetáneos suyos o rastrear en las investigaciones posteriores histórico-biográficas. Así, sabemos con certeza el lugar de su nacimiento y su formación universitaria en Salamanca, por cuanto hace referencia a su vida en España antes de embarcarse hacia el Nuevo Mundo. Igualmente conocemos, casi con exactitud, todos los aspectos de su vida misionera, y fundamentalmente, lo relacionado con su amplio esfuerzo de investigador etnógrafo, una vez llegado a la Nueva España.

Su nacimiento en la Villa de Sahagún es seguramente el dato más certero que tenemos de sus primeros años, ya que es él mismo el que nos deja dicho, en el prólogo de su gran obra, el lugar de su nacimiento. En la *Historia general de las cosas de la Nueva España* nos dice de sí mismo: «...Bernardino de Sahagún, fraile profeso de la Orden de Nuestro Seráfico P. San Francisco, de la observancia, natural de la Villa de Sahagún, en Campos...». Este dato referencial sobre su pueblo natal, que es el primero sobre su origen, reconocido por el mismo fraile, es el que le serviría al ingresar en la orden franciscana para sustituir su apellido patronómico, (que ignoramos cuál fuera, aunque hay hipótesis sobre ello) por

el toponímico, aceptado en la orden con carácter general, desde que el fundador decidiese llamarse Francisco de Asís. Algunos investigadores afirman, a este respecto, que familiarmente se debía llamar Ribera o Ribeira, apellido que sustituyó por el de su pueblo natal, resultando apellidarse, desde el ingreso en la orden, Bernardino de Sahagún.

Después de esta certeza sobre el lugar de su origen, ya poco nos queda nítidamente reflejado sobre los primeros años de su vida. Ni siquiera podemos conocer con precisión el año de su nacimiento ni su verdadero apellido paterno, como hemos dicho, y, por lo tanto, la familia de la que procedía ni la clase social de ésta o la actividad a la que se dedicaba ni las verdaderas intenciones por las que se desplazaría, años más tarde, a Salamanca a iniciar, o continuar, sus estudios.

La fecha de su nacimiento, si bien dudosa, puede situarse, con cierta aproximación, en torno al año 1499 ó 1500. Nos basamos, para fundamentar esta afirmación, en la misma expresión del fraile cuando indica, en una página de su *Historia general,* ser «mayor de setenta años». Sabemos que eso lo escribe el año 1570, según nos deja dicho al pie de esa misma página de su obra.

Las más fieles fuentes sobre su biografía, por proceder de sus contemporáneos y hermanos de orden, coinciden también en reflejar algunas de estas fechas ciertas que nos permiten aproximarnos a la vida del fraile leonés con precisión. Así, fray Jerónimo de Mendieta, que sobre el lugar de nacimiento había ratificado su origen afirmando que: «Bernardino de Sahagún, [era] natural del mesmo pueblo [Sahagún]», al reseñar la fecha de su muerte, nos ofrece también una noticia que puede ayudarnos a datar igualmente de forma aproximada la fecha de su nacimiento. Refiere Mendieta: «...y así vivió más tiempo que ninguno de los antiguos, porque lleno de buenas obras fue el último que murió de ellos, acabando sus días en venerable vejez, de más de noventa años». Él mismo Mendieta indica que murió el año de 1590, lo que nos permite deducir, como fecha de su nacimiento, la del 1499 ó la del 1500, si atendemos a que en 1590 contaba con más de noventa años.

Lo que sabemos de la familia de Sahagún, a deducir por el comportamiento posterior del fraile, es que debió ser de origen culto, y de condición acomodada. Ello le permitió iniciar «desde su más tierna infancia», en expresión de Torquemada, una inicial formación cultural y religiosa, que daría más tarde paso a su vocación misionera. Cuando apenas cuenta con 12 ó 14 años marcha a estudiar a la floreciente universidad de Salamanca. Unos años más tarde, sobre el 1518, profesa como fraile en la orden de San Francisco y, no mucho después, es ordenado sacerdote dentro de la misma orden. Contaba apenas, en el momento de su ordenación sacerdotal, con veintiséis-veintiocho años recién cumplidos, y bien aprovechados, como lo habrían de ser los más de noventa años de su vida.

Pide pronto, ya fraile profeso, incorporarse como misionero a las tierras recién descubiertas, cuyas crónicas sobre los numerosos pueblos no

creyentes estaban llegando, desde hacía unos años, constantemente, a Salamanca y sobre cuya condición natural y moral de los nativos se estaba discutiendo en las aulas de la misma universidad y en los claustros de los conventos salmantinos.

Tras un período de intensa formación posterior a su sacerdocio pasa, en 1529, a Nueva España, en compañía de fray Antonio de Ciudad Rodrigo y otros diecinueve religiosos más. Todavía Bernardino es joven de edad, pero la orden le considera ya lo suficientemente maduro y adulto para autorizarle el ir a las Indias, si tenemos en cuenta la rigidez con que en esos momentos se accedía o permitía el paso a las Indias a los misioneros y religiosos.

Dos son los ejes de formación del joven Sahagún en Salamanca. Probablemente ambos complementarios para su misión. Sin duda, Bernardino tuvo que estudiar, por el conocimiento que demostró de ello, dentro de los cursos de «artes», que comprendían, en su época, los conocimientos de: filosofía moral, filosofía natural, cátedra de prima de gramática y las cátedras de cursatorias, que a su vez incluían conocimientos: de griego, poesía, oratoria, salterio, regencia de gramática, hebreo y retórica.

A esta formación, evidentemente, hay que añadirle la propia de los conocimientos teológicos necesarios para llegar al sacerdocio. Es, pues, un joven, pero ya erudito conocedor de las «ciencias clásicas» además de las «ciencias teológicas».

En 1529 se embarca para Nueva España y de inmediato entra en contacto con la misión; y al contemplar lo que ocurre con las conversiones se encuentra con la decepción. La conversión de los nativos no era ni profunda ni sincera. Pronto comprendió que a los misioneros se les engañaba fácilmente y bajo otra creencia adoraban a un dios antiguo, al cual fácilmente aceptaban, porque en muchos casos no se les obligaba a nuevas creencias sino, a lo sumo, a cambiar el nombre del dios. Ve necesario no sólo enseñar nuestra fe y nuestra lengua sino aprender su lengua y comprender sus ritos y creencias. Inicia el aprendizaje del náhuatl desde recién llegado a la Nueva España siendo al final de sus días uno de sus mejores conocedores. Pero, al mismo tiempo, es necesario formar nativos que ayuden en la misión:

> Luego que venimos a esta tierra a plantar la Fe, juntamos a los muchachos en nuestras casas, y les comenzamos a enseñar a leer y escribir y cantar ... Yo fuí el que los cuatro primeros años con ellos trabajé y los puse en todas las materias de la latinidad.

Este Colegio de Tlatelolco, proyectado por Zumárraga, estaba destinado a formar a la clase dirigente india europeizada, a los hijos de la nobleza, de modo que facilitara las relaciones ulteriores con la corona y contribuyera a la expansión del Cristianismo y de la cultura. Bernardino de Sahagún, como él mismo dice, es pieza importante en el Cole-

gio. Pero su actividad iba a ser pronto sustituida, afortunadamente, porque ello le iba a permitir emprender su gran obra etnográfica.

Sobre su actividad como escritor y recopilador de costumbres, como etnógrafo, podemos recurrir al mismo fraile para encontrar la razón del encargo. Nos dice, en una de las páginas de su magna obra:

> A mí me fué mandado por santa obediencia de mi prelado mayor que escribiese en lengua mexicana lo que me pareciese ser útil para la doctrina, cultura y manutenencia de la cristiandad de estos naturales de esta Nueva España, y para ayuda de los obreros y ministros que los doctrinan.

II. METODOLOGIA ETNOGRAFICA SAHAGUNIANA

Recibido el mandato de escribir su obra, Bernardino de Sahagún inicia su tarea. Se encontraba por entonces en el recién fundado convento de la ciudad de Tepepulco. Tepepulco era la ciudad ideal para su investigación, pues era donde todavía se conservaban familias indígenas de abolengo y donde la conquista había hecho menos mella. Además, en ella residían todavía muchos señores indígenas que habían estado vinculados con la antigua administración azteca prehispana.

Sahagún, como buen hombre de ciencia, inicia su tarea confeccionando el programa de trabajo, el índice de temas a recoger, es decir, una «minuta». No era prudente iniciar la recopilación de los datos sin ningún orden preestablecido. Los objetivos, que inicialmente se plantea fray Bernardino, van a resultar diversos, no obstante, del producto final de su actividad, es decir, de su gran obra *La historia general de las cosas de la Nueva España.*

Figuraba, como primero de ellos, el objetivo religioso. En ningún momento Bernardino, cuyos móviles religiosos eran prioritarios, piensa en escribir algo que no sirviese a la misión. Unido a ello contempla el objetivo de conocer los más ocultos significados de la lengua náhuatl, cuyo dominio era imprescindible para que los religiosos se sintiesen seguros de la sinceridad con que los indios se convertían. El mismo Sahagún nos atestigua este motivo cuando en la «Introducción» de su *Historia* nos dice que de la misma forma que «...el médico no puede aplicar las medicinas sin saber la enfermedad del paciente. Igualmente sucede al predicador y confesor, médico de las almas si no sabe la enfermedad espiritual». Era, pues, su obra una especie de diccionario «Calepino» que «como red barredera podría sacar a la luz todos los vocablos de esta lengua con sus propias metafóricas significaciones y todas sus maneras de hablar».

Planteados claramente, pues, por Sahagún los objetivos, inicia la recopilación de los materiales.

El tema de la recopilación de los materiales es uno de los más apasionantes de la vida de Sahagún, ya que representa el comienzo de una etapa, dentro de la ciencia antropológica, de trabajo de campo de lo más avanzada, y que se adelanta en muchos años al desarrollo de la etnología. El mismo Sahagún indica cuál fue su propio procedimiento:

> En Tepepulco hice juntar a los principales con el señor del pueblo, que se llama D. Diego de Mendoza. Habiéndolos juntado propúseles lo que pretendía hacer y les pedí que me diesen personas hábiles y experimentadas con quien pudiese platicar y me supiesen dar razón de lo que les preguntase. Ellos me respondieron que lo hablarían y otro día me taerían la respuesta... señaláronme hasta diez o doce principales ancianos y dijéronme que con aquellos podía comunicar y que ellos me darían razón de todo lo que les preguntase... Estaban tambien allí hasta cuatro latinos, a los cuales yo pocos años antes había enseñado la gramática en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Todas las cosas me las dieron por pintura. Tengo aún ahora estos originales...

En otra ocasión, cuando de forma similar inicia la revisión de su trabajo, dice, encontrándose de nuevo en diferente ciudad:

> ...con los cuales y con cuatro o cinco colegiales, todos trilingües, por espacio de un año y algo más, encerrados en el colegio, se enmendó, declaró y añadió todo lo que de Tepepulco truxe escripto. Y todo esto se tornó a escribir de nuevo.

Implica esto un rico procedimiento etnográfico. El fraile lleva sus preguntas formuladas y busca a los mejores informantes para ello (diez ancianos que le supiesen dar razón de todo lo que les preguntase). Además, no se fía de su propia capacidad de interpretación y se ayuda de los cuatro latinos; es decir, de nativos a quienes previamente él ha enseñado la lengua española. Esos borradores de los que habla se han conservado. Se trata de los denominados *Primeros Memoriales,* que se conocen con el nombre de *Códice Matritense de Palacio* y de la *Real Academia.* Según se cree fueron redactados el año 1560.

Son de resaltar los aspectos significativos del trabajo de Sahagún y el rigor con que lo efectúa. En este sentido, son varios los puntos dignos de mención. En primer lugar, la utilización como informantes de las personas más cualificadas (los ancianos sabios y principales). En segundo lugar, se ayuda de los «latinos», como instrumento más idóneo para llevar adelante sus consultas, por ser personas que podían entender perfectamente no sólo ya los textos de los informantes sino los contextos y hasta las implicaciones más ocultas de los mismos por haberlas vivido desde su infancia. En este sentido, el fraile leonés convierte al colaborador en informante, y a éste en investigador riguroso.

Pero, como buen científico, esos borradores habían de ser sometidos, en sucesivas ocasiones, a contrastación, verificación y validación, antes de darse por definitivas las aportaciones etnográficas en ellos contenidas.

Contribuye a ello un nuevo traslado de ciudad que el superior de la orden impone al fraile. Sahagún es destinado de nuevo a Tlatelolco, al convento de Santiago. En este nuevo destino, Sahagún efectúa el mismo sistema de trabajo. Junta a los principales, les propone el tema de las escrituras y les pide le señalen aquellas personas «principales y hábiles» con quienes poder examinar y platicar sobre lo que «traía escrito». El

gobernador y los alcaldes buscan rápidamente a ocho o diez principales, todos ellos «escogidos y muy hábiles en su lengua y en las cosas de las antiguallas». Igualmente, en este caso, cuenta con la ayuda de algunos latinos. Del trabajo de esta época se conservan también los escritos que Paso y Troncoso denomina *Memoriales en tres columnas,* y Jiménez Moreno reseña como *Memoriales con escolios.*

Por esta misma fecha, y seguramente porque todavía tiene latinos que le escriban, fray Bernardino prepara en náhuatl y en castellano los *Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco enviados por el Papa Adriano VI y por el Emperador Carlos V convirtieron a los indios de la Nueva España.*

La recopilación de los *Coloquios* sería, seguramente, un trabajo que no le resultaría difícil a nuestro escritor por cuanto se estaba dedicando a la recopilación de materiales históricos, y porque, seguramente, sus mismos hermanos de orden y los mismos informantes le relatasen muchos de ellos:

> Supe de los primeros todo lo que había pasado desde el principio hasta que yo vine y me hallé en todo lo que pasó hasta este año de 1564. En lo cual habría mucho que escribir, porque por espacio de veinte años, poco más o menos, hubo grandísimo fervor en la conversión destos infieles: con gran fervor los religiosos deprendían esta lengua mexicana y hacían artes y vocabulario della, con gran fervor predicaban y administraban los sacramentos, enseñaban a leer y escribir y cantar y apuntar a los muchachos, que estaban recogidos en gran cantidad de nuestras casas y comían y dormían en ellas; con gran fervor entendían en derrocar los templos de los ídolos y en edificar iglesias y hospitales.

Algunos años más tarde, sobre 1567, Sahagún se encuentra en la ciudad de México y de nuevo somete a verificación y validación su obra antes de pasarla a limpio. Así sabemos que, en este año, con esas tres revisiones ya efectuadas, descartado lo que no superaba el «cedazo» de coincidir en la versión de todos los informantes, y/o ser información particular de alguno de sus lugares de trabajo (México, Tlatelolco o Tepepulco), y mantenido únicamente lo que ha ido coincidiendo en todos los lugares y según la versión de todos los informantes, se decide a:

> sacar en blanco, de buena letra, todos los Doce libros, y se enmendó y sacó en blanco la Postilla y los Cantares, y se hizo un Arte de la Lengua Mexicana con su Vocabulario y Apéndice, y los mexicanos añadieron y enmendaron muchas cosas a los doce libros cuando se iban sacando en blanco, de manera que el primer cedazo por donde mis obras se cirnieron fueron los de Tepepulco, el segundo los de Tlatelolco, el tercero los de México, y en todos escrutinios hubo gramáticos colegiales.

Ciertamente, la contrastación histórica y de los informantes fue exhaustiva y rigurosa, como pocas, desde el punto de vista de los informantes.

A lo largo de esos años se había recogido, en palabras del también fraile y compañero de misión, fray Jerónimo de Mendieta, las más importantes materias de la cultura azteca. Dice textualmente Mendieta:

> Yo tuve en mi poder once libros de marca de pliego en que se contenía en curiosísima lengua mexicana declarada en romance, todas las materias de las cosas antiguas que los indios usaban en su infidelidad, así de sus dioses y idolatría, ritos y ceremonias de ellas, como de su gobierno, policía, leyes y costumbres de todo género de conversación y trato humano que ellos tenían antes que los españoles viniesen; los cuales libros también compuso con intento de hacer un calepino (como él decía) en que se diese desmenuzada toda la lengua mexicana (que es de maravilloso artificio) en su propiedad y naturaleza, según los mismos indios la usaban, viendo que se iba ya corrompiendo por la mezcla con que los indios iban perdiendo su modo natural y curioso de hablar y tomando nuestra barbaridad con que hablamos, por no la entender de raíz.

III. LA OBRA DE BERNARDINO DE SAHAGUN

Ya hemos reseñado en otra parte (Vicente Castro y Rodríguez Molinero, 1986) que hacer una referencia a la bibliografía de Sahagún es, seguramente, una de las tareas más difíciles por cuanto se refiere a las publicaciones sobre la Nueva España. Y resulta difícil principalmente lo referente a Sahagún porque nuestro autor trabajó durante muchos años, escribió numerosas obras y, no sólo eso, sino que a algunas de estas obras dio, a través de sus correcciones, diferentes títulos, las amplió, las redactó de nuevo, e incluso extractó de ellas copias que circulaban como si fuesen libros nuevos. Además, su bibliografía contó con todo género de circunstancias, que van desde un importante apoyo inicial hasta un trato de indiferencia, oposición, y hasta de persecución de las mismas para retornar, al final de los tiempos, a un libre permiso de reescribirlas, pero ya sin apoyo de los latinistas y siendo anciano, cuando contaba ya más de 83 años de edad. A ello hay que añadir lo incorrecto o pobre de todas las noticias que sobre su obra nos ha llegado, e incluso lo tardío de su conocimiento. No es menos dificultoso el desconocimiento de la lengua en la que la mayoría de sus obras están escritas, que hace que los bibliófilos que las describan a lo largo de los años juzguen que son diversas aquellas que son las mismas. Presentaremos un cuadro resumen de sus obras al final de este texto (cf. Anexo III). Sin embargo, aun a pesar de las dificultades habidas hoy, podemos afirmar que conocemos casi completamente toda la producción de la obra sahaguniana.

La *Historia general de las cosas de Nueva España* es, sin duda, la obra cumbre no sólo ya de Bernardino de Sahagún, sino también sobre la cultura azteca de la época de la conquista. Es la obra más conocida y la más publicada. Representa, en muchos aspectos, una cima del saber y, evidentemente, se adelanta en muchos años a su tiempo por el rigor y el método seguido en ella, como hemos dicho.

Los diversos investigadores que se han referido a la obra de Sahagún la estudian bajo diversas perspectivas. Así, Jiménez Moreno inicia sus

comentarios partiendo de los móviles por los que Sahagún inicia la empresa, para seguir después estudiando el plan de su obra, el método de la investigación y, posteriormente, las varias etapas de la elaboración de la historia. Nicolau D'Olwer, por su parte, inicia el estudio de la obra por el método de trabajo, para seguir, después, profundizando en las bases ideológicas de la *Historia.* A. Mª Garibay, por su lado, nos presenta, en primer lugar, el plan y la disposición inicial de los libros, para seguir, después, interpretando las diversas etapas por las que va pasando.

Profundizaremos ahora en el estudio de esta magna obra de Sahagún.

Dos parecen ser, ciertamente, los móviles que impulsaron a Sahagún a concebir y realizar su obra. El mismo Bernardino nos lo deja reflejado en el Prólogo y en la Advertencia con los que nos presenta sus escritos. El primer interés que movió a fray Bernardino era, ciertamente, el de la conversión de los indios idólatras al cristianismo. El segundo fue el de dejarnos por escrito todos los secretos del pueblo mexicano y ello, incluso, en su lengua, el náhuatl. Difícil sería, para un misionero, saber la sinceridad con que los indios abrazaban el cristianismo, si no estaba en condiciones de poder distinguir y diferenciar lo más oculto de las apariencias, en la actuación de los indios. Por eso nos dice numerosas veces, salpicando de textos sus páginas, lo que sigue:

> El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo [sin] que primero conozca de qué humor, o de qué causa procede la enfermedad. De manera que el buen médico conviene sea docto en el conocimiento de las medicinas y en el de las enfermedades, para aplicar convenientemente a cada enfermedad la medicina contraria. Los predicadores y confesores, médicos de las ánimas... conviene que tengan experiencia de las medicinas y de las enfermedades espirituales ... El predicador... y el confesor... conviene que no descuiden esta conversión, con decir que entre esta gente no hay más pecados que los de borrachera, hurto y carnalidad, porque otros muchos pecados hay entre ellos ... Los pecados de la idolatría y ritos idolátricos y supersticiones *(sic)* idolátricas y agüeros y abusiones y ceremonias idolátricas no son aún perdidas del todo. Para predicar contra estas cosas, y aún para saber si hay, menester es de saber esto, en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos. Y dicen algunos, escusándoles que son boberias y niñerías por ignorar la raiz de donde salen (que es mera idolatría) y los confesores ni se las preguntan, ni piensan que hay tal cosa, ni saben lenguaje para se lo preguntar, ni aún lo entenderán aunque se lo digan: pues porque los ministros del Evangelio que sucederán a los que primero vinieron... no tengan ocasión de quejarse de los primeros por haber dejado a oscuras las cosas de estos naturales desta Nueva España, yo Fray Bernardino de Sahagún, escribí doce libros de las cosas divinas, o por mejor decir idolátricas, y humanas y naturales desta Nueva España.

Se plantea, pues, Bernardino de Sahagún dejarnos por escrito todos los secretos del pueblo mexicano, y ello, incluso, en la misma lengua náhuatl. Él mismo lo repite a lo largo de su obra:

> Cuando esta obra se comenzó, comenzose a decir de los que lo supieron que se hacía un calepino, y aún hasta agora no cesan muchos de me preguntar que en qué

> términos anda el calepino. Ciertamente fuera harto provechoso hacer una obra tan útil para los que quieran deprender esta lengua mexicana ... Pero ... no ha habido oportunidad: porque calepino sacó los vocablos y las significaciones de ellos, y sus equivocationes y metáphoras de la lectión de los poetas y oradores y de los otros autores... el cual fundamento me ha faltado a mí, por no haber letras ni escripturas entre esta gente, y ansí me fué imposible hacer un calepino. Pero eché los fundamentos para que quien quisiere, con facilidad la pueda hacer, porque, por mi industria, se ha escripto doce libros: de lenguaje propio y natural, desta lengua mexicana: donde allende las maneras de hablar, y todos los vocablos, que esta lengua usa; tambien autorizados y ciertos; como los que escribió Virgilio y Cicerón, y los demás authores, de la lengua latina. Van estos doce libros, de tal manera trazados que cada placa, lleva tres columnas: la primera la lengua española; la segunda, la lengua mexicana; la tercera la declaración de los vocablos mexicanos, señalados con sus cifras.

Sobre el contenido de los mismos libros, aunque sea muy resumidamente, preferimos tomarlo de los textos del mismo Bernardino de Sahagún, ahora, aunque volveremos más adelante sobre el tema y con mayor amplitud:

> Escribí doce libros de las cosas divinas o mejor decir de las cosas idolátricas, y humanas y naturales de esta Nueva España: el primero de los cuales trata de los dioses y diosas que estos naturales adoraban; el segundo de las fiestas con que los honraban; el tercero de la inmortalidad del ánima y de los lugares donde decían que iban las almas desde que salían de los cuerpos, y de los sufragios y obsequios que hacían por los muertos; el cuarto libro trata de la astrología jurídica que estos naturales usaban, para saber la fortuna buena o mala que tenían los que nacían; el quinto libro trata de los agüeros que estos naturales tenían para adivinar las cosas por venir; el libro sexto trata de la Retórica y Filosofía Moral, que estos naturales usaban; el septimo libro trata de la Filosofía Moral, que estos naturales usaban; el libro octavo trata de los señores y de sus costumbres y manera de gobernar la república; el libro nono trata de los mercaderes y otros oficiales mecánicos y de sus costumbres; el libro décimo trata de los vicios y virtudes de estas gentes, al propio de su manera de vivir; el libro undécimo trata de los animales, aves y peces, y de las generaciones que hay en esta tierra, y de los árboles, yerbas y flores y frutos, metales y piedras y otros minerales; el libro duodécimo se intitula la Conquista de México.

Si todo esto, que podemos leer en la Introducción al Libro I lo comparamos con el prólogo que el mismo fraile deja, en su Libro IX, encontraremos alguna diferencia, señal de cómo se fueron modificando los contenidos de sus textos, e incluso se puede tratar de diferentes redacciones, si atendemos a la definitiva redacción que hoy poseemos en el Códice Florentino, o en el manuscrito de la Real Academia de la Historia. En estas últimas redacciones, y es lo que posteriormente se publica, la obra mantiene el siguiente esquema:

Libro I: «En que se trata de los dioses que adoraban los Naturales de esta tierra que es la Nueva España».

Libro II: «Que trata del calendario, fiestas y ceremonias».

Libro III: «Del principio que tuvieron los dioses».

Libro IV: «De la astrología Judiciaria o Arte de Adivinar».
Libro V: «De los Agüeros y pronósticos».
Libro VI: «De la Retórica y Filosofía Moral y Teológica de la gente mexicana».
Libro VII: «De la Astrología Natural, que alcanzaron estos naturales de la Nueva España».
Libro VIII: «De los reyes y Señores y de la manera que tenían, etc.».
Libro IX: «De los mercades y oficiales».
(...)
Libro XI: «De las propiedades de los animales».
Libro XII: «De la Conquista de la Nueva España».

IV. IMPORTANCIA DE LA OBRA DE BERNARDINO DE SAHAGUN

La bibliografía sobre Bernardino de Sahagún cuenta ya con numerosos trabajos, principalmente de carácter histórico. Sin embargo, a propósito de la antropología de los aztecas, que él nos ha legado, las referencias, muchas veces, apenas sobrepasan la consignación del dato escueto sobre la importancia que su antropología comporta. Algo de esto parece querer reflejarse también en el viejo claustro de la que fue su universidad, la de Salamanca, donde únicamente una placa conmemorativa viene a señalar lo siguiente: «A Bernardino de Sahagún, padre de la antropología en el Nuevo Mundo».

También, desde un punto de vista más general, la presentación que de la antropología de origen nahua se realiza en los distintos historiadores de esta ciencia, como en seguida veremos, que a ella hacen referencia, apenas trasciende el estrecho margen de unas breves líneas de carácter excesivamente sintético.

En este orden de cosas, podemos afirmar, por consiguiente, que, al menos desde el punto de vista o perspectiva de la antropología, existe una deuda importante para con Bernardino de Sahagún: la que tiene que ver con la estructuración o sistematización, y el posterior análisis pormenorizado, de la antropología de los aztecas que él nos ha transmitido. En efecto, el procedimiento metodológico utilizado por Sahagún, el rico y vasto bagaje cultural de lo que él nos ha legado confirman por sí mismos el amplio alcance y valor antropológico de la obra sahaguniana.

Parece deducirse claramente, por tanto, de todo esto la conveniencia de tratar de poner de relieve y estructurar temáticamente, a partir de la gran cantidad de datos etnográficos, que Bernardino de Sahagún nos ofrece, su antropología de los aztecas por referencia a una serie de categorías, aspectos o dimensiones, antropológicamente básicos. Y es que, además, en el ámbito, antes indicado, que trasciende el mero análisis de la obra concreta de Bernardino de Sahagún, el estudio de la antropología de los aztecas, diseñado por éste, debe contribuir a otorgarle efectivamente el puesto que le corresponde de verdadero precursor de la antro-

pología científica actual, opinión ésta con la que queremos subrayar lo que además afirman investigadores prestigiosos de Bernardino de Sahagún, como Garibay, Paso y Troncoso, Nicolau D'Olwer, Ballesteros, L. Oliger, etc. En este sentido, por tanto, de tratar de hacer justicia con la obra antropológica de Bernardino de Sahagún es a la vez de criticar el eco nulo que la antropología del fraile leonés ha suscitado en algún autor, cuyas obras de antropología pretenden hoy en día servir, en algunas de nuestras facultades en las que se imparte esta especialidad, de manuales reconocidos de antropología cultural, y que, por más señas, son también antropólogos americanos. Es de resaltar, por el contrario, cómo la exposición cultural que Sahagún nos ha dejado de los aztecas anticipa, en gran cantidad de puntos y matices, como hemos dicho, lo que la antropología empírica de nuestros mismos días pretende. Consideramos desde luego, un despropósito, en este caso, creer que el período oscurantista de silencio y olvido al que la obra de Sahagún estuvo sometida durante casi 300 años por el deseo intencionado de quienes trataron de ocultar lo reflejado por él, continúe en vigor en antropólogos de los que no cabe suponer desconozcan la aparición del Códice Florentino. Por ello, se nos ocurre preguntar si será, tal vez, la exclusivista óptica norteamericana la que ha impedido a alguno de estos autores incluir en sus historias de la antropología la referencia a la antropología de los aztecas de Bernardino de Sahagún; o si será, tal vez, algún otro aspecto, como el componente nuclear de materialismo cultural que sustenta las obras de alguno de estos autores, lo que hace que no se tomen en cuenta las aportaciones antropológicas de Sahagún por cuanto el estudio de la cultura prehispánica de los aztecas, que éste hace, no encaja en sus coordenadas ideológicas.

Sin pretender pararnos aquí en el descubrimiento de los motivos por los que a la labor antropológica de Sahagún no se le asigna el lugar que en justicia le compete en obras generales de antropología, *a sensu contrario* debemos destacar, sin embargo, cómo otros autores, aunque sea en el estrecho marco de lo que permite una visión panorámica de carácter histórico de la antropología, resaltan más adecuadamente la tarea precursora de la antropología empírica que realizó Bernardino de Sahagún. Por citar un par de ejemplos, pudiéramos referirnos a la obra de Wilhelm E. Mülhlmann, *Historia de la antropología,* o a la de E. Adamson Höbel, *Antropología: el estudio del hombre.*

Si, dentro de la multiplicidad de definiciones de lo que es cultura, puede, a nuestro juicio, merecer aceptación la que, por ejemplo, el autor últimamente mencionado nos refiere al calificarla como «sistema integrado de patrones de conducta aprendidos, que son característicos de una población, y que pueden ser transmitidos de una generación a otra», estimamos que, en la exposición bilingüe que Bernardino de Sahagún hace sobre el modo de ser de los aztecas, a la par que se registra su cultura mediante un procedimiento exento de prejuicios, se integran armoniosamente los modos de comportamiento o estilo de vida de los aztecas. En

definitiva, se da a conocer la cultura específica de éstos, por cuanto, como ya se ha escrito «la obra de Sahagún cubre, como ninguna otra, los diversos aspetos de las creencias, tradiciones, costumbres y conocimientos de los antiguos nahuas. Es el panorama más general de la vida prehispánica y, al mismo tiempo, más profundo» (Sahagún, 1988).

Por consiguiente, Bernardino de Sahagún, a la vez que es acreedor al título de precursor de la antropología cultural actual, merece, en consonancia con esto, la dedicación a una exposición estructurada de lo que es su antropología de los aztecas como marco o referencia global para estudios ulteriores sobre aspectos antropológicos más concretos que creemos todavía no se ha efectuado.

Y podemos afirmar que es precursor de la antropología cultural actual, con toda certeza, por su labor, su objetividad e incluso por su método. Uno de los aspectos que más atrae la atención, por el rigor científico con que es llevado a cabo, y la actualidad que le es inherente a pesar de los siglos de distancia que alejan a Sahagún de nosotros, es el procedimiento metodológico por él utilizado, que hoy viene en calificarse como método de campo.

Respecto al método de campo utilizado por Sahagún como procedimiento empírico para llevar a cabo su obra antropológica, quisiéramos destacar aquí, aunque sea de una manera muy sintética, cómo Bernardino de Sahagún inventó su propio método de investigación antropológica. Más aún, lo hizo tan cumplidamente que éste alcanzó el valor de las técnicas de investigación antropológicas más actuales: además de formar como latinistas, como hemos dicho, a jóvenes aztecas en el Colegio de Tlatelolco para mejor recabar e intercambiar información con ellos, en todas las poblaciones donde residió acudió siempre a los ancianos más cultos, a los «principales», solicitando narración de cuanto recordaban de su cultura antes de la llegada de los españoles. Confrontaba sus noticias con las de otros informantes y así por varias veces y en lugares diferentes —viene a decirnos él mismo— registrando, comparando, añadiendo o suprimiendo, según que lo requiriese la comparación informativa y transmitiéndonos como legado en lengua bilingüe (náhuatl y español) lo que puede calificarse como la fuente máxima para el conocimiento de la cultura de los antiguos nahuas.

Aunque Bernardino de Sahagún concibe toda su obra en función de una labor evangelizadora, no obstante, ya desde los primeros momentos de su tarea misional, aparece en él como una idea fija y especial que otorga, desde luego, gran singularidad a sus propósitos evangelizadores: el convencimiento de que dicha labor evangelizadora, para que obtenga los frutos deseados, pasa por, o ha de realizarse a partir del conocimiento personal de la propia lengua náhuatl. Por ello, apenas el religioso leonés entró en contacto con la realidad de la Nueva España, comenzó a estudiar la lengua de los aztecas, alternando esta tarea con el cumplimiento de sus tareas misionales.

1. *Intenciones e influencias en la obra de Sahagún*

Como se ve, Bernardino de Sahagún quiere elaborar una especie de gran diccionario de la lengua náhuatl, un calepino le decían humorísticamente al principio quienes conocían el proyecto que tenía entre manos: ¿Cómo va ese calepino?, le preguntaban, recordando el diccionario latino, entonces en boga, conocido por Calepino, del lexicógrafo italiano Ambrogio Calepino (1435-1511) que tuvo numerosas ediciones, de las cuales la más notable es la de Basilea (ésta ya de 1590), en once idiomas. Quería, en definitiva, Bernardino de Sahagún, como él mismo escribió en el lugar que acabamos de indicar, «sacar a luz todos los vocablos de esta lengua con sus propias y metafóricas significaciones y maneras de hablar y las más de sus antiguallas».

A propósito del conocimiento de las antiguallas, que tan fielmente recoge fray Bernardino en su obra, cabe preguntarse aquí: ¿de dónde le provino a Sahagún su interés especial por lo exótico, por lo antiguo, y, en una palabra, por recopilar toda la antropología del pueblo mexicano?

Indudablemente, el tipo de estudios que se impartían en Salamanca, cuando Bernardino de Sahagún adquirió allí su formación, puede explicar mucho al respecto. En el ambiente renacentista entonces imperante en Salamanca pudieran encontrarse algunas de las fuentes, que, sin duda, influyeron en Sahagún al confeccionar su obra y constituir la cimentación y el diseño inicial de ésta. Así, es de citar la famosa *Arqueología* de Flavio Josefo, más comúnmente llamada *Antigüedades judaicas,* obra muy conocida y utilizada entonces en Salamanca. No dudamos, además, que Bernardino de Sahagún conoció también en Salamanca las obras de Aristóteles, sobre todo aquéllas más descriptivas, como *Historia de los animales, Las partes de los animales,* etc.

Igualmente, por cuanto Bernardino de Sahagún estudió artes en Salamanca, no parece aventurado afirmar que, sobre todo, la influencia de Plinio fue grande en él. Como es sabido, los cursos de artes incluían materias tales como: filosofía moral, filosofía natural, súmulas, lógica magna, etc., siendo las cátedras de los cursos de artes: la cátedra prima de gramática; y las cátedras cursatorias: griego, poesía, oratoria, salterio, referencia de gramática, hebreo, retórica, etc. Y, al cursar las artes, los estudiantes, después de empezar por el «Antonio» —la gramática de Antonio de Nebrija—, seguían con Plauto, Terencio, Cicerón y Plinio, para, finalmente, terminar con las obras de Virgilio, Horacio, Ovidio, Tito Livio, Salustio, Quintiliano y de otros autores latinos principales.

Como decimos, de todos estos autores es de destacar, principalmente, la influencia que en Sahagún debió ejercer la *Historia natural* de Plinio, autor que luego explicó también en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Esta influencia de la obra de Plinio en Sahagún debió de ser tan importante que, por ejemplo, en la exposición que Sahagún hizo de los materiales que componen su obra, son numerosas las concordancias que pueden observarse entre la *Historia natural* del autor latino y la *Historia general de las cosas de Nueva España* de Sahagún.

2. *Estructuración temática del contenido antropológico de la obra sahaguniana*

Como es sabido, la estructura global de la *Historia general* se ajusta a un esquema jerárquico y tradicional, de origen medieval, que agrupa a los seres según estos tres órdenes: el concerniente a la divinidad, en primer lugar; luego lo relativo al hombre; y, finalmente, lo correspondiente al mundo natural: «yo, Fray Bernadino de Sahagún... escrebí doce libros de las cosas divinas o, mejor decir, idolátricas y humanas y naturales desta Nueva España».

Pero no quisiéramos referirnos aquí a este esquema global que, como marco omniabarcador, preside la obra principal de Bernardino de Sahagún, sino dejar constancia de la vasta enciclopedia sobre la cultura azteca que es la *Historia general de las cosas de Nueva España.*

Indudablemente, el material etnográfico que en esta obra se recoge es sumamente amplio y concierne a materias diversas. Sin embargo, no todo tiene por qué tener cabida dentro de lo que cabe considerar como perspectiva más estrictamente antropológica.

También es igualmente cierto que lo que Bernardino de Sahagún califica como relativo a las «cosas divinas» o idolátricas ocupa un lugar preferencial a lo largo de la obra. Pero no puede negarse que también en este ámbito de lo idolátrico aparecen insertos múltiples aspectos antropológicos que es preciso entresacar, ordenar y estructurar temáticamente, con vistas a poner de relieve la antropología cultural de una civilización, como la azteca, siguiendo las pautas de quien sin duda fue uno de sus mejores conocedores.

A tono con el tenor esquemático de estas líneas, estimamos que de la antropología de los aztecas, que nos ha legado Bernardino de Sahagún, y en orden a una estructuración temática de la misma, pueden destacarse, provisionalmente, estos aspectos fundamentales:

a) *Politeísmo de los aztecas:* En este apartado, habría que referirse, por ejemplo, a los dioses o ídolos, templos, fiestas, ceremonias, sacrificios, y todo lo concerniente al servicio a los dioses: ministros —sátrapas—, bailes, danzas, agüeros, arte adivinatoria, animismo o creencia en las almas de los muertos, etc. Sahagún dedica a ello numerosas páginas. Su libro I está dedicado a los dioses. El esquema de sus capítulos es siempre el mismo: «Capítulo... que habla del dios llamado... el cual era tenido por dios y a quien sacrificaban mucha gente». En algunos casos, Sahagún lo compara con la divinidad griega o romana correspondiente:

Nos habla así de Huitzilopochtli, Painal, Tezcatlipoca, de quien dice que es otro Júpiter, Tlaloc Tlamacazqui, Quetzalcóatl (dios de los vientos). Dedica posteriormente varios de sus capítulos a las diosas y, finalmente, a otros dioses. El trato que da a cada uno es igualmente muy significativo, según su importancia. Habla de su origen, de los sacrificios que le rendían, los atavíos que usaba y los atributos que poseía. Por ejemplo, del importantísimo dios Quetzalcóatl nos deja dicho:

1. Este Quetzalcoatl, aunque fue hombre, teníanle por dios y decían que barría el camino a los dioses del agua y esto adivinaban porque antes que comienzan las aguas hay grandes vientos y polvos, y por esto decían que Quetzalcóatl, dios de los vientos, barría los caminos a los dioses de las lluvias para que viniesen a llover.
2. Los sacrificios y ceremonias con que honraban a este dios están descritas en el segundo libro [*Lo hace así por la importancia que le atribuye a este Dios, en cuanto que Sahagún cree que le están confundiendo con Jesucristo*].
3. Los atavíos con que le aderezaban eran los siguientes: Una mitra en la cabeza, con un penacho de plumas que se llama quetzalli; la mitra era manchada como cuero de tigre; la cara tenía teñida de negro, y todo el cuerpo;
4. Tenía vestida una camisa como sobrepelliz, labrada, que no le llegaba más de hasta la cinta; tenía unas orejeras de turquezas, de labor mosaica; tenía un collar de oro, del que colgaban unos caracolitos mariscos preciosos.
5. Llevaba a cuestas por divisa un plumaje a manera de llamas de fuego...
...
7. Tenía en la mano izquierda una rodela con una pintura con cinco ángulos que llaman joyel del viento, etc.

Este esquema puede ser, en resumen, el presentado para todos los dioses y diosas, por Sahagún.

El libro II incide de nuevo en el tema de las divinidades pero haciendo referencia ya a las fiestas y ceremonias, sacrificios y solemnidades que los naturales hacían a honra de sus dioses.

El libro III vuelve sobre el tema haciendo referencia al principio que tuvieron los dioses. Incluye en este libro un importante apéndice tratando de reflejar las creencias de los aztecas sobre la relación del hombre con los dioses: «De los que van al infierno; de los que van al paraíso; de los que van al cielo; del ofrecimiento de las jentes bajas de sus hijos a los dioses; de las maneras de vivir en los colegios; de los castigos a los que se embrorrachaban; de las costumbres en los colegio-seminario».

El libro IV hace referencia a la «astrología judiciaria o arte de adivinar que estos mexicanos usaban para saber cuáles días eran bien afortunados y cuales mal afortunados y qué condiciones tenían los que nacían en los días atribuidos a los caracteres o signos que aquí se ponen, y parece cosa de nigromancia que no de astrología». Habla y recoge nítidamente los vocablos aztecas de los signos: «*Cipatli*, nacer en este signo daba buena fortuna; *Ocelotl,* y de la mala fortuna de nacer en él»; y así repasa todos los signos calendáricos. Puede verse la reproducción de la tabla y manera de contar que tenían los adivinos en este arte.

El libro V se refiere también a los «agüeros y pronósticos que estos naturales tomaban de algunas aves, animales y sabandijas para adivinar las cosas futuras».

El libro VI trata de la «Retórica y Filosofía Moral y Teológica de la gente mexicana, donde hay cosas muy curiosas, tocantes a los primores de su lengua, y cosas muy delicadas tocante a las virtudes morales».

De todos estos textos, evidentemente se deduce, como él mismo dice:

b) El *lenguaje náhuatl* («cosas muy curiosas tocantes a los primores de su lengua»). Su estructura, su carácter metafórico, fábulas, etc.

1 Acatl
2 Tecpatl
3 Calli
4 Tochtli
5 Acatl
6 Tecpatl
7 Calli
8 Tochtli
9 Acatl
10 Tecpatl
11 Calli
12 Tochtli
13 Acatl
1 Tecpatl
2 Calli
3 Tochtli
4 Acatl
5 Tecpatl
6 Calli
7 Tochtli
8 Acatl
9 Tecpatl
10 Calli
11 Tochtli
12 Acatl
13 Tecpatl
1 Calli
2 Tochtli
3 Acatl
4 Tecpatl
5 Calli
6 Tochtli
7 Acatl
8 Tecpatl
9 Calli
10 Tochtli
11 Acatl
12 Tecpatl
13 Calli
1 Tochtli
2 Acatl
3 Tecpatl
4 Calli
5 Tochtli
6 Acatl
7 Tecpatl
8 Calli
9 Tochtli
10 Acatl
11 Tecpatl
12 Calli
13 Tochtli

Cipactli	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7
Ehecatl	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8
Calli	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9
Cuetzpalin	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10
Coatl	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11
Miquiztli	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12
Mazatl	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13
Tochtli	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1
Atl	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2
Itzcuintli	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3
Ozomatli	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4
Malinalli	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5
Acatl	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6
Ocelotl	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7
Quauhtli	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8
Cozcaquauhtli	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9
Olin	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10
Tecpatl	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11
Quiahuitl	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12
Xochitl	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13

c) *Parentesco:* particularmente el libro X ofrece referencias importantes en este sentido, donde se analiza el significado de los distintos términos del parentesco.

d) La *organización doméstica:* casas, comidas, mantenimientos, enfermedades, vestidos, adornos. Resulta ilustrador el libro VIII.

e) La *organización social:* las clases sociales: privilegiados (militares, sacerdotes y mercaderes) y plebeyos (artesanos, labradores), mancebos y casados, etc.

f) La *organización política:* la belicosidad como característica predominante de los aztecas, la guerra, los tecuclatos o gobernantes, la preparación de los niños para la guerra, etc.

g) La *organización económica:* la agricultura, los mercaderes...

h) El *intercambio cultural:* problemas que comporta el encuentro de las dos culturas, azteca y española, trato con los indios, etc.

Este abanico de temas, que acabamos de exponer sólo esquemáticamente, muestra por sí solo la gran riqueza de contenido antropológico que incluye la obra de Bernardino de Sahagún.

ANEXO I
ASPECTO COMPARATIVO ENTRE LA OBRA DE SAHAGUN Y LA DE PLINIO

LIBRO Y TEMA ——————► CORRESPONDENCIA EN PLINIO

Texto de Sahagún ↓	*Texto de Plinio* ↓ (*Historia natural*)
Libro XI: *Zoología.*	
Cap. I: De animales terrestres. Mamíferos	Libro VIII.
Cap. II: De las aves	Libro X.
Cap. III ss. De los animales acuáticos	Libro IX.
Cap. V: De los insectos	Libro XI.
Libro XI: *Botánica*	Libros XII a XXV.
Cap. VI, VII: Árboles y hierbas ..	
Libro XI: *Mineralogía*	Libro XXXVI ss.
Cap. VIII: Piedras preciosas	
Cap. IX: Metales	Libro XXXIII.
Libro XI: *Colores*	Libro XXV.

ANEXO II
PRINCIPALES OBRAS DE FRAY BERNARDINO DE SAHAGUN

— *Arte adivinatoria* (1585).
— *Arte de la lengua mexicana* (1569; revisada en 1585).

— *Calendario mexicano, latino y castellano* (1585).
— *Coloquios y doctrina cristiana* (1564).
— *Ejercicios cotidianos en lengua mexicana* (1574).
— *Postilla* (comentarios y traducciones de fragmentos de los evangelios, 1559-1561; revisada en 1569 y enriquecida con unas Adiciones y un Apéndice; ambos de 1579).
— *Historia general de las cosas de Nueva España* (1558-1577). En esta obra fray Bernardino incluyó dos estudios anteriores: una compilación de los *Huehuetlatolli* o discursos de los antiguos mexicanos, de 1547, y el *Libro de la Conquista*, redactado entre 1553 y 1555. Asimismo, redactó, en 1570, un *Sumario* de los temas contenidos en la misma y un resumen de los libros I y II.
— *Libro de la Conquista* (1585). Nueva versión del libro XII de la *Historia general de las cosas de la Nueva España.*
— *Psalmodia cristiana* (1559-1561; revisada en 1569 y publicada en 1583).
— *Sermones de dominicas y de santos en lengua mexicana* (1540; revisados en 1563).
— *Vocabulario trilingüe: castellano, latino, mexicano* (1585).

ANEXO III
CRONOLOGIA DE LA VIDA DE FRAY BERNARDINO DE SAHAGUN

1499 ó 1500: Nace en la villa de Sahagún en Campos (León).
1518-1522: Cursa estudios en la universidad de Salamanca.
1523: Ingresa en la orden franciscana (fecha aproximada).
1524-1528: Entre estas dos fechas recibe las órdenes sacerdotales.
1529: Se embarca hacia la misión en la Nueva España.
1526: Aparece como profesor de latín y humanidades en el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco.
1540: Concluye la redacción de su obra *Sermonario de dominicas y de santos en lengua mexicana.*
1541: Es enviado como misionero a la región de Puebla.
1545: Tras cuatro años en Puebla, regresa a Tlatelolco.
1547: Recibe el encargo de efectuar su primera investigación antropológica: una recopilación de los discursos de los antiguos mexicanos conocidos como *Huehuetlatolli (Antigua palabra).*
1553: Comienza una relación sobre la conquista de México basada en los testimonios de indígenas que presenciaron los hechos. La finaliza dos años después (1555).
1558: Sus superiores le encargan que redacte un estudio en lengua mexicana sobre la cultura azteca. Trabajará en él el resto de su vida.
1564: Escribe unos *Comentarios de los evangelios* y unos *Psalmos* o himnos religiosos. Ambos en lengua náhuatl o mexicana.
1569: Primera puesta en limpio de la *Historia general de las cosas de Nueva España.* Sus superiores ordenan que la obra sea repartida entre los distintos conventos franciscanos de México.
1570: Sahagún hace un resumen de su obra y envía una copia al Consejo de Indias y otra al papa.
1571: Regresa a Tlatelolco.
1576: Recupera sus borradores y comienza a preparar una nueva copia bilingüe de la *Historia general.*
1577: Finaliza la segunda transcripción, conocida como «Códice Florentino».
1579: Completa lo que él llamó *Adiciones y apéndices* a sus *Comentarios sobre los evangelios,* un conjunto de textos independientes de tema religioso redactados también en idioma náhuatl.

1580: Fray Francisco de Sequera, protector de Sahagún, regresa a España. Lleva en su equipaje una copia de la *Historia*.
1583: Se imprimen en México los *Psalmos* con el título de *Psalmodia Christiana*.
1585: Elabora nuevos estudios sobre el calendario y la astrología de los antiguos mexicanos. Corrige su antiguo libro sobre la conquista de México. Se le nombra definidor de la provincia franciscana, cargo que ejercerá hasta 1589.
1590: Fallece en el convento de San Francisco de México.

BIBLIOGRAFIA

La actual importancia que se da a la obra de Bernardino de Sahagún posibilita una, cada día más amplia, disponibilidad bibliográfica.

1. *Biografías y estudios sobre la obra de Sahagún*

Ballesteros Gaibrois, M. (1973), *Vida y obra de fray Bernardino de Sahagún,* CSIC, León.
León-Portilla, M. (1966), *Significado de la obra de fray Bernardino de Sahagún. Alumno de Salamanca, padre de la antropología en el Nuevo Mundo,* universidad de Salamanca.
León-Portilla, M. (1987), *Bernardino de Sahagún,* Historia 16, Madrid.
Vicente Castro, F. y Rodríguez Molinero, J. (1986), *Bernardino de Sahagún, primer antropólogo de la Nueva España,* universidad de Salamanca-CSIC, Salamanca-Madrid.
Zaballa Beascoechea, A. de (1990), *Transculturación y misión en Nueva España. Estudio histórico doctrinal del libro de los «Coloquios» de Bernardino de Sahagún,* EUNSA, Pamplona.

2. *Ediciones de la obra de Sahagún (por orden cronológico)*

(1950), *Florentine Codex: General History of the Things of the.*
(1962), *New Spain,* School of American Research and the university of Utah, Santa Fe, Nuevo México, 13 vols., ed., transcripción paleográfica y traducción al inglés de la parte náhuatl del *Códice Florentino* de A. J. O. Anderson y C. E. Dibble.
(1964), *Códices matritenses de la Historia de las cosas de la Nueva España de fray Bernardino de Sahagún,* Porrúa Turanzas, Madrid, 2 vols., ed. de M. Ballesteros Gaibrois.
(1986), *Hablan los aztecas* (selección de textos de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*).
(1986), *Coloquios y doctrina cristiana* (los diálogos de 1524 según el texto de fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas), UNAM y Fundación de Investigaciones Sociales, México, ed., transcripción paleográfica y v.e. de la parte nahuatl de M. León-Portilla.
(1988), *Historia general de las cosas de Nueva España,* Alianza y Quinto Centenario, Madrid, ed. y transcripción paleográfica de la parte castellana del *Códice Florentino* de F. de A. López Austin y J. García Quintana.
(1990), *Historia general de las cosas de la Nueva España,* Historia 16, Madrid, ed. y transcripción paleográfica de la parte castellana del *Códice Florentino* de J. C. Temprano.

FILOSOFOS HUMANISTAS NOVOHISPANOS

Mauricio Beuchot

Fueron muchos los continuadores en México de la obra doctrinal en defensa de los derechos humanos iniciada por Francisco de Vitoria y Domingo de Soto en España, y seguida por pensadores de la talla de Bartolomé de Las Casas y Tomás de Mercado. Aunque no eran conocidos como autores sistemáticos comparables a sus maestros de España, esgrimieron sus argumentos para defender a los indios y clamar en contra de la esclavitud a la que se les sometía por las «conquistas» en los repartimientos y encomiendas. Entre esas voces que se levantaron en defensa de los derechos humanos se cuentan las del franciscano fray Juan de Zumárraga, del secular don Vasco de Quiroga, del agustino fray Alonso de la Vera Cruz, y del dominico fray Juan Ramírez, por sólo citar, entre muchos, algunos de los más connotados. Veamos sus planteamientos.

Uno de los rasgos de la defensa de los «derechos humanos» por parte de los evangelizadores de la Nueva España, además de reconocer la racionalidad de los indios y su aptitud para ser recibidos en el seno de la Iglesia, fue su rechazo decidido de la esclavitud y la oposición o por lo menos sus reservas con respecto a las encomiendas o repartimientos de indios (reservas siempre en la línea de mejorar la situación de los naturales). Esto iba aunado, como trataremos de resaltar, a una actitud «humanista», en mayor o menor grado, que se respiraba en el ambiente de ese momento histórico.

Al efectuarse la conquista, se permitieron la esclavitud y el repartimiento o encomienda. Son dos cosas distintas, ya que la encomienda no implicaba que los indios de la misma fueran esclavos. Se trataba más bien de personas que seguían siendo legalmente libres, obligadas primero a hacer ciertos trabajos para sus encomenderos y posteriormente sólo a pagarles tributos de entre sus mismos productos. Pero, en la encomienda, tanto la propiedad de las tierras como de los demás bienes seguía en poder de los individuos y de los pueblos indígenas. Los títulos de posesión de

la tierra eran una merced completamente distinta de la encomienda. No eran, pues, esclavos los indios encomendados, pero sí tenían que prestar servicios personales, a veces muy pesados —por ejemplo, en las minas—, o estaban obligados a dar tributo a los encomenderos (Zavala, 1935, 1940).

Tanto la esclavitud como la encomienda —pues, dados los desmanes, ser indio de encomienda equivalía de hecho a ser esclavo— diezmaban la población indígena, y fueron grave problema que enfrentó las opiniones de los que se dieron a la tarea de reflexionar sobre la ética de la conquista.

En cuanto a la esclavitud, ésta se había querido justificar en un principio en la supuesta oposición de los indios a recibir la evangelización. Los gentiles que no quisieran escuchar la predicación y la resistieran a mano armada, podían ser hechos prisioneros y esclavos. Eran los esclavos «de conquista». Y también se permitió tener como esclavos los que ya lo eran en poder de los indios o eran vendidos como tales por ellos. Constituían los esclavos «de rescate» o de compraventa. La reacción de los misioneros, teólogos y filósofos fue, en general, de condena del esclavismo en todas sus formas y con todos sus concomitantes, como el herrar a los sujetos para distinguir a quien pertenecían. Sin embargo, de hecho, al comienzo hubo toda una doctrina legitimadora de las guerras de conquista y esclavización, sostenida por Juan López de Palacios Rubios, consejero de los Reyes Católicos, quien se inspiraba en el Hostiense, canonista del siglo XIII. Según este último, Cristo, que era rey del universo, había anulado los reinos de los infieles y los había entregado a sus vicarios los papas. Las bulas de alejandro VI habrían dado, pues, los reinos de Indias a los reyes españoles para cristianizarlos, y si los indios se oponían a ello, se entablaba con ellos guerra justa, a consecuencia de la cual podían ser esclavizados.

Un eminente tomista, el cardenal Cayetano, se opuso a ese planteamiento, distinguiendo entre dos tipos de infieles: los que atacaban a la cristiandad y los que no lo hacían, como estos nuevos pueblos que ni siquiera eran conocidos. De acuedo con ello, podía haber guerra justa con los musulmanes, pero no con los indios recién descubiertos. Por otra parte, Juan Mayr y Francisco de Vitoria negaron el dominio universal del papa y del emperador, por lo que la ida a las Indias sólo podía legitimarse por el derecho de intercambio entre las naciones, singularmente para proclamar la fe. Pero, finalmente, algunos sostuvieron que la predicación de la fe tenía que ser pacífica y, si los indios no aceptaban el mensaje evangélico, había que dejarlos en su cerrazón y no obligarlos a convertirse. Pero otros creían que, agotados los medios pacíficos, podían ser compelidos —como ya san Agustín decía— violentamente a aceptar el evangelio. Parece ser que el único que llegó a la conclusión extrema de respetar totalmente la voluntad de los gentiles de convertirse o permanecer en la infidelidad fue Bartolomé de Las Casas, quien además fue un campeón en la lucha contra la esclavitud de cualquier tipo —secundado

por muchos dominicos, por ejemplo por fray Juan Ramírez—. Partidarios de que, si no quedaba otro remedio, había que hacer la guerra a los indios para imponerles la fe, lo fueron Quiroga, fray Alonso de la Vera Cruz y la mayoría, aunque ninguno de ellos propició la esclavitud como resultado de la guerra de conquista que debía conducir a los indios a la evangelización.

Estas polémicas teóricas tuvieron su efecto en la práctica. El año de 1530 Carlos I prohibió la esclavitud. Pero ya en 1534 esa prohibición fue derogada por él mismo, en virtud de que sin el premio de indios esclavos «de conquista» los conquistadores no se veían motivados a guerrear con los indios y pacificarlos, y porque sin esclavos «de rescate» las haciendas y las minas iban a la ruina. En 1542, las llamadas «Leyes Nuevas» volvían a prohibir la esclavitud, incluso con efecto retroactivo, en el sentido de que se debía dejar en libertad a los que fuesen esclavos. Felipe II refuerza esa prohibición en sus ordenanzas de 1573. Y estas prohibiciones aparecen aún en la *Recopilación de las Leyes de Indias* de 1680. Se había prohibido la esclavitud en principio, aunque sabemos que de hecho perduró todo el tiempo de la colonia.

En el caso de las encomiendas, sólo Las Casas y otros dominicos, como fray Juan Ramírez —conscientes de los abusos en los repartimientos—, se opusieron terminantemente a ellas. Uno de los logros de Las Casas fue, por lo menos, evitar que se concedieran a perpetuidad. Felipe II, acuciado por las necesidades económicas de las guerras que sostenía, cedió ante los encomenderos que le prometían su ayuda pecuniaria si permitía la posesión a perpetuidad, y estuvo a punto de hacerlo; pero Las Casas, apelando a la conciencia del monarca, logró que no lo hiciera. Con todo, otros pensadores fueron más permisivos en cuanto a las encomiendas, incluso concedidas a perpetuidad, como don Vasco de Quiroga, quien las veía como una manera de reunir a los indios en poblaciones organizadas —se habían dispersado por los montes y campos a causa de las guerras de conquista—. Lo mismo apreciaban Zumárraga, fray Alonso de la Vera Cruz y la mayoría. Sólo pedían que se mejoraran las condiciones de vida que en ellas se daban. Veamos un poco más en detalle sus intervenciones.

I. FRAY JUAN DE ZUMARRAGA

1. *Vida y escritos*

Zumárraga (Tabira de Durango, Vizcaya, entre 1468 y 1469) fue en su práctica un misionero franciscano entregado a la defensa de los naturales de México; y, ya como obispo y arzobispo, recibió significativamente el cargo de «Defensor de los indios» (García Icazbalceta, 1952; Chauvet, 1948). Había pasado a la Nueva España, como obispo electo, en 1528, pero no fue consagrado hasta 1533 en España, a donde había ido para responder a las acusaciones que se le hacían por defender a los indios,

cuyo protector era (Carreño, 1961). Volvió a México en 1534 y siguió luchando por los indios, ya como obispo consagrado. Fundó para ellos el primer colegio de América, el de Santa Cruz de Tlatelolco; inició además el de San Juan de Letrán; creó y benefició el Hospital de San Juan de Dios. Luchó siempre por los derechos humanos de los indios con su práctica y con su teoría, hasta 1548, en que murió.

Las obras teóricas en las que defiende con su especulación argumentativa los derechos humanos de los indígenas son de orientación escolástica. Tal es, por ejemplo, su *Segundo parecer sobre la esclavitud,* de 1536; a diferencia de otros de sus escritos, de recio sabor humanista y renacentista, en este *Parecer* se muestra escolástico por el tipo de argumentos que aduce y porque hace una defensa del ser humano con base en la ley divina, la ley natural y el derecho de gentes, muy en la línea de los escolásticos de su época (Herrejón, 1984, 173-83).

2. *Defensa de los derechos humanos de los indios*

El *Segundo parecer* de Zumárraga sobre la esclavitud de los indios se injerta en la más rancia tradición escolástica de la defensa de los indios, como la que se había hecho en la Escuela de Salamanca por Vitoria, Soto y el propio Las Casas. Tanto la terminología como el tipo de desarrollo argumentativo nos parecen muy ligados a los procedimientos habituales de los escolásticos.

Zumárraga había recibido un pequeño cuestionario del virrey Antonio de Mendoza con tres preguntas: *a)* si es justo que se hagan esclavos de rescate entre los indios, *b)* si entre ellos se harán esclavos de guerra y *c)* si a los gobernadores indios, ya que se les comete la declaración de guerra, se les cometerá también el sentenciarlos como esclavos y madarlos herrar. Las preguntas son delicadas y trascendentes; por lo cual Zumárraga, no contento con el primer parecer que despachó al virrey, quiso dar un segundo parecer, con respuestas más pulidas y argumentadas.

En cuanto a la primera pregunta o duda, de si es justo que se hagan esclavos de rescate, Zumárraga responde negativamente. Las razones vienen desde los presupuestos que plantea. Algunos alegaban que los mismos indios acostumbraban la esclavitud; pero el obispo dice que eso no justifica la actual situación de los españoles frente a la esclavitud de los indios. Dice dar la respuesta en la que coinciden la mayoría de los religiosos y letrados (en lo cual parece seguir el común sentir de las escuelas):

> No hay ley, ni razón, ni ejemplo, por donde éstos se hagan esclavos como se hacen, ni nuestra cristiandad sufre tal rescate tiránico y contra ley natural y de Cristo, que debe abolirse del todo; y por no haber duda en esta primera pregunta, no hay que decir más (Herrejón, 1984, 180).

En cuanto a la segunda pregunta, de si se pueden hacer esclavos de guerra a los indios, Zumárraga da una respuesta negativa basada en seis argumentos, razones o «verdades». La primera verdad es que «es injusta

e inicua la guerra que se declara a los infieles, por virtud de cualquier autoridad, sobre todo a aquellos que viven en paz y tranquilidad» *(Ibid.)*. Y es que, al no atacar a nadie en sus personas ni en sus cosas, los indios no dan motivo para ser atacados, y por ello es injusto cualquier ataque contra ellos. En efecto, los indios no han agredido a nadie, antes bien ellos fueron agredidos por los españoles; no han robado nada, mientras que han sido despojados de sus posesiones; no han atacado la religión cristiana, ni con blasfemias ni con persecuciones, antes bien se convierten gustosos a la fe. Incluso, esto último hace que la guerra contra ellos sea más injusta e inicua.

La segunda razón en que apoya su respuesta negativa a la segunda pregunta es que «es injusta, tiránica y violenta toda ley... que va contra el honor de Dios o de la fe católica y de su propagación y predicación» (*Ibid,* 181). Y esto sucede con cualquier disposición que permita esclavizar a los indios, ya que impide la correcta predicación, que debe ser pacífica y por la persuasión; más aún, todo lo que se adquiere con pretexto de esa ley, debe ser restituido.

La tercera razón es el fin último que movió al papa cuando concedió esos reinos de Indias a los reyes de España, el cual fin no fue otro (ni pudo ser otro, por derecho) más que la predicación de la fe cristiana.

La cuarta razón es la obligación que contrajo el rey de España al recibir ese encargo del papa, ya que el rey debe cumplir la finalidad de la predicación con ministros idóneos y con maneras o medios adecuados; en efecto, es así como debe predicarse en estos reinos de Indias, «para los cuales se le reconoce [al rey] como dueño y superior por el supremo vicario de Cristo en relación a dicha finalidad» *(Ibid.)*; o sea, que no se le han encargado para otra cosa, y sólo tiene ese dominio sobre los indios en función de la finalidad de la predicación, sin la cual se pierde todo derecho.

La quinta razón está conectada con la anterior. Dice que hay un único modo —y en esto coincide Zumárraga con Las Casas— de llamar a los indios a la fe y de predicarles el evangelio: «en paz, sabiduría, instrucción, humildad, benignidad, mansedumbre, liberalidad» (*Ibid.,* 182), porque así fue como lo hicieron Cristo y los apóstoles, dando en todo el testimonio de una vida intachable, y no sojuzgando a los oyentes de la predicación y quitándoles sus bienes.

La sexta razón es que los indios tienen la infidelidad sólo por desconocimiento o ignorancia invencibles, a saber, lo que se llama «infidelidad meramente negativa»; además, «son dados también a todos los vicios que de ella dimanan, pero de una forma ordinaria, no universal, es decir: no tiene cada uno todos los vicios» *(Ibid.)*. Por tanto, no puede acusárselos de ser «salvajes», y por tanto de siervos por naturaleza, con lo cual podría esclavizárselos.

La tercera duda, acerca de la declaración de guerra y el esclavizar y herrar a los indios, recibe también una respuesta negativa. Más aún, Zumárraga pide al rey que establezca como ley que lo primero y princi-

pal sea la predicación, «y por amor de la sangre de Cristo derramada, que se quiten ya éstas que llaman los míseros ambiciosos y cobdiciosos conquistas, como de verdad sean ellas oprobiosas injurias de nuestra santa fe y del bendito nombre de Cristo, el cual tienen ya renegado y blasfemado estos infelices, antes que lo conozcan y les sea denunciado» (*Ibid.*, 183). Zumárraga se queja finalmente de que todas las provisiones jurídicas emanadas por la corona no habían servido hasta entonces para poner fin a esos males.

En esa defensa de los indios se puede detectar una vena humanista en Zumárraga. Pero hay además otra más importante, y es el influjo que recibió de Erasmo[1]. Junto con el utopismo de Moro, hubo una influencia mayor de Erasmo en Zumárraga, pues «la filosofía del Cristo de Erasmo encajaba muy bien con el plan de adoptar los preceptos utópicos en la reglamentación de la vida de los nativos» (Greenleaf, 1988, 38). Ese humanismo cristiano de Zumárraga y los misioneros «se convirtió básicamente en una defensa fogosa de los derechos de los indios, la que se apoyaba en dos de las asunciones más fundamentales que un cristiano puede hacer: principalmente, el que todos los hombres son iguales ante Dios; y el que un cristiano tiene responsabilidad por el bienestar de sus hermanos, sin importar cuán ajeno o humilde pueda ser» (Hanke, 1948, 275). Así, en su *Doctrina breve,* escrita entre 1543 y 1544, Zumárraga hace uso principalmente de las obras de Erasmo de Rotterdam intituladas *Enchiridion* o *Manual del caballero cristiano* y *Paraclesis ad christianae philosophiae studium.* Además, se sabe de un ejemplar de la *Utopía* de Tomás Moro que perteneció a Zumárraga y tenía anotaciones de su mano (Zavala, 1987, 51-2). De esas anotaciones dice Kubler:

> Para los humanistas mexicanos eran irrelevantes tales complejidades de la situación política inglesa. Las notas marginales a la *Utopía* están hechas casi todas por la misma mano nerviosa y muestran un inconfundible parecido a los conocidos holófrafos de Zumárraga. Las anotaciones de Zumárraga lo exhiben especialmente sensitivo a las observaciones de Moro respecto a la loca estimación del oro, respecto a las artesanías y a los hospitales, a la organización social y al ejercicio religioso. Son las notas de un hombre de acción recto y sencillo, reveladoras de una curiosidad decididamente ingenua respecto a la identificación natural e histórica de la *Utopía,* como sucede en la página 63 donde glosa las distancias de navegación de Moro (Greenleaf, 1988).

Y lo mismo se conoce un ejemplar de los *Epigrammata* de Erasmo. Este catecismo de 1543-4 fue prohibido por el obispo Montúfar, pero no por mucho tiempo, debido a algunas proposiciones oscuras y malso-

1. A veces se ha extremado la presencia de Erasmo en la obra de Zumárraga, como lo ha hecho J. Almoina en su edición de la *Regla cristiana breve,* Jus, México, 1951; pero otras veces ha querido ponderarse y hasta minimizarse frente a otras influencias que había recibido la «reforma» u observancia más estricta de los franciscanos en España por esas épocas, como lo hace C. J. Alejos Grau, «Zumárraga, Erasmo y la observancia franciscana»: *Carthaginensia,* 6 (1990), 288.

nantes, más que heterodoxas. Su seguimiento de los humanistas renacentistas y hasta reformados, patente en el caso de la *Doctrina christiana,* en la que Zumárraga intentó un catecismo para los indios. «Se basaba en gran parte en la *Suma de doctrina* del famoso confesor de Carlos I, el doctor Constantino Ponce de la Fuente, quien más tarde resultaría convicto como líder del movimiento luterano de Sevilla. Contenía "cristianismo esencial, concebido con el espíritu de Erasmo" e insistía en la primacía de la fe sobre las buenas obras. Zumárraga de nuevo empleó partes del *Paraclesis* como conclusión a esa edición» (*Ibid.,* 52). La Inquisición española ordenó que los huesos de Constantino Ponce fueran quemados en 1560, debido a que no se le pudo castigar vivo. Con todo, este otro catecismo de Zumárraga nunca fue prohibido.

II. DON VASCO DE QUIROGA

1. *Vida y trabajos*

Vasco (o Blasco) de Quiroga (Madrigal de las Altas Torres, España, hacia fines de la década de 1480 - Uruapán, 1565) fue a México en 1531, como licenciado en derecho, formando parte de la Segunda Audiencia de México, que tenía que corregir los atropellos de la primera (Miranda, 1984, 133). Era, pues, un laico, pero fue tan bien vista su labor de deshacer entuertos, que resultó electo obispo de Michoacán, aun cuando no era sacerdote. Por eso fray Juan de Zumárraga le confirió todas las órdenes clericales y la consagración episcopal en 1538.

Cuando era oidor, escribió su famosa carta sobre el experimento social de los hospitales de Santa Fe (1531). Defiende los derechos humanos de los indios en contra de la Audiencia anterior en su *Información en derecho* (1535); en ella se reflejan sus ideas de justicia, sobre todo en cuanto al derecho de conquista, a la adecuada colonización y la correcta evangelización (Warren, 1977).

Ya obispo de Michoacán, funda en 1543 el Hospital de Santa Marta, que desembocará en su labor social de los hospitales-pueblo. Además erige el Colegio de San Nicolás para formar a sus sacerdotes. En él se enseñan lenguas indígenas, que el mismo prelado dominaba. También funda el Colegio de Niñas y otras escuelas, tanto para niños como para adultos (Valdez, 1975). Planea su catedral y su ciudad diocesana para propiciar la fusión de la raza española y la indígena, como laboratorio de mestizaje; pero el virrey de Mendoza se opuso a que se mezclaran españoles e indios y pide que haya dos ciudades, una para cada raza.

En las juntas de Valladolid, en España (1550), se opone a Bartolomé de Las Casas —siguiendo honestamente su conciencia— y vota a favor de que los repartimientos o encomiendas se den a los conquistadores a perpetuidad. No porque solapara esa injusticia, sino porque le parecía que era separar a indios y españoles —como en efecto quería Las Casas— y con ello se impediría el mestizaje racial y cultural:

> Para Quiroga, utilizando el símil del cuerpo humano, indios y españoles, como elementos de la nueva sociedad, era imposible separarlos ya; había que favorecer el que cada uno jugara su propio papel y en su realismo ve la conveniencia de que tomaran los españoles el papel rector, pero que a la manera del cuerpo humano ellos constituyeran el esqueleto, siendo capaces de dar la estructura del mismo, guardados y sustentados por los indígenas, a manera de la carne en el cuerpo humano (Miranda, 1984, 142-3).

En 1554 aparece de nuevo en Michoacán, en su sede de Pátzcuaro, donde trabajará hasta su muerte. Se dedica a consolidar su obra de fundar hospitales y centros de capacitación para los indígenas. El año de 1555 asiste al concilio I Provincial Mexicano, donde logra que se haga obligatoria la construcción de un hospital cerca de la iglesia de cada pueblo. Imprime un catecismo o doctrina, promueve nuevos cultivos, mejora las artesanías y organiza los mercados. Dedicado plenamente a esas actividades altruistas (según se ve en su testamento) le llega la muerte, en Uruapán, el 14 de marzo de 1565.

2. *Ideas filosófico-sociales*

La *Carta* que dirige al Consejo de Indias en 1531 no es una carta más en la que reporta acontecimientos y problemas que le tocaba afrontar como miembro de la Segunda Audiencia, es todo un programa en el que se encuentran ya en germen numerosas ideas sociales que después reflexionará más a fondo y tratará de llevar a la práctica. Habla allí de la postración en la que han caído los indios, por la derrota y el envilecimiento que se les ha conferido. Esa postración los ha obligado sencillamente a huir, por lo que viven en los montes y en los campos ocultos de los españoles, a fin de poner a salvo sus vidas y su libertad. Por eso Vasco de Quiroga ve la necesidad de recuperarlos, atraerlos y organizarlos, por lo cual expone su idea de fundar pueblos para ellos, «poblaciones nuevas de yndios que conviene mucho hazerse» (Aguayo, 1970, 78), separadas de los pueblos de blancos, para que no puedan esclavizarlos ni aprovecharse de ellos.

También en esa carta habla ya de la necesidad, a la vez que de apartarlos de los conquistadores, de darles frailes que los adoctrinen en la fe católica y les den una civilización apropiada a las nuevas circunstancias, mixta de la indígena y la europea:

> Y no sabemos ni ay otro [remedio] que les dar, syno el destos pueblos nuevos, donde trabajando e ronpiendo la tierra, de su trabajo se mantengan y estén hordenados en toda buena horden de policía y con santas y buenas y católicas hordenanzas; donde aya e se faga una casa de frayles, pequeña e de poca costa para dos o tres o quatro frayles, que no alcen la mano dellos, hasta que por tiempo hagan ábito en la virtud y se convierta en naturaleza y será tanto el número, que en poco tiempo se podrían juntar en estas nuevas repúblicas que no se podría fácilmente creer [e] cada cual estaría poblado en los baldíos de los términos de su comarca, porque en cada se a de edeificar un pueblo de estos... *(Ibid.)*.

Agrega que es precisa y justamente la conversión de los naturales lo que legitima el que estén allí los españoles, y tal es o debe ser «el principal yntento e fin de lo que en las cosas destas partes» se llevan a cabo.

Por otra parte, en su carta, Quiroga hace un elogio de los indios, que son tan aptos para recibir el evangelio:

> Porque naturalmente tienen ynata la humylldad, obediencia y pobreza y menosprecio del mundo y desnudez, andando descalzos con el cabello largo syn cosa alguna en la cabeza, *Amicti sindone super nudo* [Mc 14, 51] a la manera que andaban los apóstoles y en fin sean como tabla rasa y cera muy blanda, yo no dubdo sino que haziendo apartados asy los dichos pueblos para estas plantas nuevas e nuevos casados, se podría de aquestos tales, con el recabdo que dicho tengo, y que en ello se podría tener. E yo me ofrezco con ayuda de Dios a poner plantar un género de cristianos a las derechas como todos debíamos ser y Dios manda que seamos y por ventura como los de la primitiva yglesia... (*Ibid.,* 79).

En este ideal de una vuelta a los primeros cristianos se detecta la influencia erasmiana y moreana sobre Quiroga. Pero también le afectan los problemas sociales más temporales.

En efecto, se preocupa del resultado de las guerras y matanzas realizadas en contra de los indios. Hay muchísimos huérfanos que vagan por ciudades y pueblos de la Nueva España, y fueron los españoles los que ellos creen (o saben) «que mataron e fueron cabsa de ser muertos en las guerras y minas los padres y madres de los tales huérfanos y de aver quedado así pobres, que andan por los tianguez e calles a buscar de comer lo que dexan los puercos y los perros, cosa de gran piedad de ver y estos guerfanos y pobres son tantos, que no es cosa de se poder creer si no se ve» (*Ibid.,* 80). Para esos huérfanos y para los otros muchachos, Vasco quiere lugares donde reciban educación y capacitación para enfrentar la vida. Por eso alaba la actividad formadora de los franciscanos:

> Tienen gran número de estos mochachos en sus casas y monesterios, tan bien dotrinados y enseñados, que muchos dellos demás de saber lo que a buenos cristianos conviene, saben leer y escrivir en su lengua y en la nuestra y en latín y cantan canto llano y de órgano, saben apuntar libros dello, harto bien, y otros predican, cosa cierto mucho para ver y para dar gracias a nuestro señor (*Ibid.,* 83).

A Quiroga le parece que los religiosos, sobre todo los franciscanos, son hombres consagrados a su vocación y de vida santa; pero se duele de que sean pocos, por lo que solicita que su número sea incrementado.

La carta se termina con algunas recomendaciones sobre cuestiones penales de los indios, en el sentido de que a los que incurran en delitos que en España suelen castigarse con galeras acá se castiguen con trabajos *temporales* en las minas —algunas de las cuales ya amenazaban despoblarse—, y después de ese castigo temporal, se les restituya su libertad para que puedan reintegrarse a sus comunidades. Asimismo, condena los esclavos que se hacen en las «conquistas» o guerras, y denuncia algu-

nos casos de que ha tenido noticia. El ideal humanista de Quiroga se ve acompañado por una voluntad bien dispuesta a luchar por su cumplimiento en la práctica.

En su obra más amplia, que lleva por título *Información en derecho,* Vasco vuelve a defender los derechos humanos de los indios en contra del esclavismo. Algunas provisiones o disposiciones jurídicas favorecían la esclavitud, y Quiroga se opone a ellas en ese escrito (Quiroga, 1985). Vasco de Quiroga declara en esta obra que es injusta la guerra que se mueve contra los indios para hacerlos esclavos (*Ibid.,* 68ss). Con ello comienza defendiendo el principal y primero de los derechos humanos, que es el derecho a la vida, la cual se les estaba quitando con esa guerra. Advierte, basado en el cardenal Cayetano, que estos infieles no estaban bajo ningún dominio de los reyes cristianos. Por eso no era lícito privarlos de ese segundo derecho principal que es la libertad. Y tampoco era lícito quitarles el derecho de poseer sus tierras y sus bienes. En efecto, Cayetano distinguía tres grupos de infieles: *a)* unos que son súbditos de los cristianos de hecho y de derecho, como lo son los judíos y moros que habitan tierras de cristianos; *b)* otros que son súbditos de derecho pero no de hecho, como los infieles que ocupan tierras que han quitado a cristianos, como los musulmanes ocuparon parte de España; y *c)* otros que no son súbditos ni de derecho ni de hecho, como los que habitan tierras que nunca han sido de cristianos (*In II-II,* q.66, a.8). Y tal es el caso de los indios. Lo cual hace que resulte completamente injusto mover guerra contra ellos, sobre todo para esclavizarlos.

Lo único que puede justificar una guerra contra los indios —agrega, sin embargo, don Vasco— es la resistencia que puedan oponer a la predicación del evangelio, o el poner en peligro tal predicación. Ahora bien, podía observarse que se habían convertido a la religión cristiana sin oposición; pero de todas maneras era visible que el gobierno que tenían hasta la llegada de los españoles no favorecía esa predicación, ni la práctica de la ley cristiana; por eso fue legítimo hacerles la guerra. Es decir, existe el derecho (y aun la obligación) de predicarles el evangelio, porque el evangelio es la mejor doctrina que se les puede enseñar; y, si se ponen obstáculos a su predicación, inmediatamente aparece el derecho de defenderse contra esa oposición u obstaculización. Con todo, Quiroga no está proponiendo imponer el evangelio por la fuerza, sino de ofrecerlo con persuasión y pacíficamente; pero el régimen que quite este derecho humano de comunicar pacíficamente un bien tan precioso como el evangelio, se hace acreedor a la violencia; así, el régimen que persiga a los predicadores del cristianismo merece ser combatido. Y tal era el régimen que tenían los indios, el cual despótica e injustamente obligaba a los indios a no permitir la predicación del cristianismo. Vasco de Quiroga acude aquí a Cayetano al considerar que por eso los indios no tenían un gobierno justo, sino tiránico, y entonces resultaba legítima la guerra que se moviera para librarlos de esa tiranía. No se atacaba, pues, al gobierno indígena en cuanto tal, sino en cuanto tiránico, según el derecho humano que existe

de oponerse a la tiranía o despotismo. Quiroga lo planteaba desde la perspectiva de la liberación de los oprimidos, en este caso oprimidos en lo tocante a la aceptación de ideas.

Y, ya que los indios oponían violencia a la predicación del cristianismo, Quiroga ve la guerra como una *pacificación* de los indios[2], no como una destrucción de los mismos; por ello denuncia y combate el modo como se ha realizado de hecho la conquista. Más aún, insiste fuertemente en que no es legítimo hacer la guerra para implantar ninguna esclavitud. Siguiendo otra vez a Cayetano (*In II-II,* q.16, a.8), dice:

> Y si de los infieles súbditos esos tales siervos cristianos opresos se pueden quitar por jueces competentes, *con mayor razón* parece que se podrían y deberían quitar de los que ya son súbditos fieles; pues más prohibido es a los fieles tener cosa opresa y mal habida, que no al bárbaro e infiel, mayormente libertad de hombre libre, que de preciosa no se puede estimar (Quiroga, 1985, 140).

Propone, para el bien común de españoles e indios, una política mixta (o «policía» mixta, como se decía entonces), en la que, tanto para lo material como para lo espiritual, los indios fueran gobernados por autoridades españolas e indígenas. A saber, habría jurados aborígenes, de treinta en treinta familias; regidores indígenas, de cuatro en cuatro jurados; además, sobre cada dos regidores un alcalde indio o *tacatecle;* y sobre todos ellos, un alcalde mayor o corregidor español, que representara a la Real Audiencia, al modo como ella representaba al monarca español (*Ibid.,* 168, 175, 206). Pero esto, como se sabe, no fue escuchado.

Estaba presente el ideal humanista de lograr con los indígenas una depuración, mejoramiento y culmen del cristianismo como no se podía alcanzar en los europeos. Silvio Zavala hace un cotejo de la *Utopía* de Moro y las *Ordenanzas* de Quiroga, y encuentra que son como hermanas espirituales. Efectivamente, el obispo michoacano tomó de Moro los principales lineamientos que plasmó en varias de sus obras. Pero sobre todo en ésta, en la que legislaba la vida de sus hospitales-pueblo. Acerca del resultado de esas instrucciones de beneficencia (o «seguridad social» como las llamaríamos ahora) nos dice el propio Zavala:

> Por lo que respecta a la suerte de los hospitales-pueblo, los historiadores mexicanos aceptan comúnmente un desarrollo feliz; Quiroga, el primero, se mostraba satisfecho de su marcha en el testamento de 1565; en el siglo XVIII, habla Moreno de su perduración; Riva Palacio admitía en el XIX la veneración de que gozaba aún el nombre del obispo entre los indios michoacanos; León, últimamente, habla con entusiasmo de la subsistencia de las fundaciones (Zavala, 1987, 21).

Estos ideales y estos trabajos de Quiroga se ven reflejados en un documento de 1538, el de la traslación de la catedral de su diócesis de Tzintzuntzan a Pázcuaro. Él mismo informa de las razones:

2. Para este punto se apoya en el canciller Juan Gerson, cfr. C. Herrejón Peredo, (1984, 170).

> Para que allí se junten los naturales de todos los barrios y familias y subjetos de ella (que viven derramados y bestialmente en los campos) en orden política, y por otra parte hacia el levante el barrio de los españoles para que meresca ser y sea ciudad cabeça de obispado, y merezca tener yglesia cathedral y donde no este como al presente esta por su mala orden y derramamiento y falta de policia, á manera de pobres y miserables tugurios cortijos y aldeas envilecida en ella la dignidad episcopal, como el derecho prohive y asi mesmo para que se pueda administrar y administre bien como deve á los vecinos de ella la doctrina Christiana y santos sacramentos, estando juntos y congregados en buena policia los naturales y de otra manera no se les puede comodamente administrar por su derramamiento (León, 1984, 267).

Y dice buscar con ello el mejoramiento de los indios «así en lo espiritual como en lo temporal», reuniendo así la doble vena de intencionalidad que lo animaba con su humanismo: primeramente el bien espiritual, pero también —como lo supo testimoniar muy a las claras— el bien material de los indígenas, sus feligreses. Todo ello habla del humanismo de don Vasco, guiado por la utopía socio-política de Tomás Moro:

> La voluntad de corporificar la idea política más noble del Renacimiento singulariza el proyecto de Quiroga; observa de cerca la vida de los indios y eleva la misión civilizadora de España a un rango y a una pureza moral de que pocos ejemplos existen en la historia del pensamiento de las colonizaciones (Zavala, 1987, 56).

No fue, pues, mera imposición a los indios de ideas extrapoladas; observó y conoció bien la vida de los mismos y trató honestamente de adaptar a ella lo mejor que pudo esos ideales renacentistas que tomó del humanista inglés[3].

3. *Defensa de los derechos humanos de los indios y oposición a las guerras de conquista*

Se encuentran cosas muy duras en un tratado o «parecer» atribuido a Vasco de Quiroga, de tema filosófico-teológico-jurídico, sobre la legalidad de la conquista por parte de los españoles y la justa guerra que se hacía a los indios, que lleva por título *De debellandis indis* (Quiroga, 1988)[4], que se podría traducir por «De la guerra que debe hacerse a los indios». Y es que su autor llega a pensar que es una obligación de los

3. Acerca de esto, un hombre tan imparcial con respecto a Quiroga, como puede serlo Vicente Lombardo Toledano, dice de la experiencia del obispo michoacano: «¿Por qué olvidar los ensayos como éstos, que tuvieron tanto éxito hace siglos en manos de hombres verdaderamente amantes del pueblo, para discutir si conviene a nuestros indios tal o cual doctrina o experiencia extranjera? Solamente la falta de preparación de los directores de la educación pública puede justificar, en verdad, el olvido de la única experiencia mexicana de escuela mexicana para nuestros indios» (V. Lombardo Toledano, *El problema de la educación en México*, Cultura, México, 1924, 19)

4. Cfr. V. de Quiroga, 1988, *De debellandis indis*, UNAM - México, ed. R. Acuña. En su introducción, René Acuña expone las razones que le inclinan a presentar este tratado como el original de Vasco de Quiroga. Hay que ver, además, Zavala (1968, 485-515); Biermann (1969, 615-22); Zavala (1969, 623-6).

españoles brindar esa cultura de la que ha hablado e incluso imponerla a los indios, aun con la violencia. En cuanto a la autoría, preferimos hablar de «el autor» de ese opúsculo, por las graves razones que aduce Silvio Zavala que hacen dudar de que sea de Vasco de Quiroga: utilización de autores que no se hallan en las obras indiscutiblemente quiroguianas, diversidad de opiniones, etc. Sobre todo, nos hace fuerza lo que Zavala dice de que el *De debellandis indis* fue dictaminado por el provincial dominico español fray Miguel de Arcos, y en el resumen que hace del libro de Quiroga se encuentran doctrinas contrarias a las que se exponen en el manuscrito anónimo de la Colección Muñoz de la Academia de la Historia de Madrid (en el que se escribió que podía ser de Quiroga), y que es el que ahora estudiaremos (Zavala, 1990, 395-411). Esperaremos, por tanto, a que se decida la autenticidad quiroguiana de este tratado y, mientras tanto, tendremos que abstenernos de atribuirlo a él.

El autor del opúsculo sabe que Cayetano, Vitoria, Soto y Las Casas decían que, tanto por derecho natural como por derecho de gentes, no se puede despojar a los indios de sus bienes, máxime si se quieren convertir al evangelio. De acuerdo con ello, resultaría injusta la guerra a los indios, ya que sus bienes les pertenecen, y los españoles no les pueden quitar sus reinos.

Pero el autor se opone a esos pensadores y parte de otro supuesto distinto: asume que cualquier potestad y reino, incluso en el orden civil, viene de la Iglesia, ya que Cristo tiene el poder sobre todas las cosas y lo da a su representante, el papa. Y, como ese poder fue dado por el papa a los reyes españoles, ellos poseen a justo título las Indias. En contra de Cayetano, pues, quien dice que los indios no estaban sujetos al dominio de la Iglesia, y que, por tanto, no podían ser cedidos por el papado a los españoles, el autor del tratado responde que todo poder viene de Dios y de su Iglesia, y que, consiguientemente, el papa, con toda justicia, legó las Indias a los reyes de España.

Por lo demás, no sólo se da el derecho de atacar a los indios sino —según el autor del parecer— el deber y la obligación de guerrear contra ellos, ya que no reconocen el poder de la Iglesia ni la civilización ni el evangelio. En efecto, hay dos tipos de infieles, según su distinción: los que reconocen el dominio de la Iglesia, y por ello no pueden ser combatidos; y los que no reconocen tal dominio, y por ello son incapaces de tener principados y debe hacérseles la guerra, para que aun con imposición reciban la fe.

Ciertamente este parecer, opuesto a Cayetano, Vitoria, Soto y Las Casas, es muy discutible y endeble; y tal vez eso sea algo que nos haga dudar de que haya sido compuesto por Vasco de Quiroga. Aunque, por otra parte, no puede negarse que su autor quiso proteger los derechos de los indios. Pero Quiroga se empeñó más, al igual que Las Casas, defendiendo a los indios en contra de la crueldad de los españoles (Quiroga, 1985, *passim;* Martín Hernández, 1987, 61-85).

Según Silvio Zavala, conocemos el contenido del auténtico opúsculo de Quiroga por el resumen que de él hace fray Miguel de Arcos en el

parecer que se le pidió para dictaminarlo[5]. Según el compendio de Arcos, Quiroga sostiene en su opúsculo como tesis principal que no solamente es lícito hacer la guerra a los indios que están por allanar, sino que el papa y la corona de Castilla están obligados a sujetarlos. La razón es que existe la obligación de hacerles la caridad de sacarlos de su ignorancia del evangelio; pero no se les puede sacar de esta ignorancia sin sujetarlos, y si eso ha de hacerse violentamente, tiene que hacerse así.

Arcos objeta que no tiene que hacerse por la violencia, pues en tiempos de los apóstoles los paganos se convirtieron por persuasión pacífica. Pero acepta que, dado el carácter de estos indios, que son inconstantes en esa fe que reciben fácilmente, se vuelven de infieles negativamente en herejes, lo cual es más peligroso que los infieles de manera contraria. Pero reflexiona que, si esa oposición a la fe se debe a las atrocidades que cometen los españoles, entonces ellos son en verdad los responsables y culpables de la falta de fe de los indios. También objeta Arcos que no existe la obligación de que el rey de Castilla sujete a los indios que quedan por sujetar (no se refiere a los que están ya sujetos) para convertirlos, pues no tiene jurisdicción sobre ellos. Alega que eso no se ve en la comisión dada por el papa Alejandro VI a los Reyes Católicos.

Por otra parte, Arcos piensa que el papa sólo puede enviar a guerrear a algún rey cristiano si los indios se oponen a la predicación, pero no con una guerra tan desproporcionada; sobre todo, aunque se les venza, no se les puede quitar sus señoríos y propiedades, sino sólo tomando algunos tributos que compensen lo gastado en esa guerra. En efecto, el papa no es señor temporal de las cosas mundanas, y sólo puede disponer de ellas con un fin espiritual. Además le parece que al papa se le ha engañado mucho en cuanto a las cosas del Nuevo Mundo, y a veces emite documentos concediendo potestades que sería mejor que no concediera. Igualmente recalca la mala intención de enriquecerse que llevan los más que van a América (y de ninguna manera es intención de evangelizar, la cual llevan muy pocos).

El autor del opúsculo arguye que hacer guerra a los indios para sujetarlos no es hacerles guerra, sino antes bien quitarles muchas guerras que traen entre sí, muy crueles. Pero Arcos objeta que esto no prueba lo que se quiere concluir, porque no se han de hacer males para que vengan bienes. No todo lo que puede tener buen éxito y buenos efectos es cosa lícita, por lo que esa guerra sigue siendo injusta. Para Arcos, sólo se puede hacer guerra justa a los indios que quedan por conquistar en estos casos:

> Sy todos o los más o sus caçiques no consienten que el Santo Evangelio se predique en sus tierras y provincias. Sy convirtiéndosse algunos de los indios a la fe cathólica, sus caçiques y señores o los otros indios trabajassen de los pervertir y de bolvellos a sus errores ... Sy algunos de los indios son con manifiesta injusticia maltratados de los otros que son más y más poderosos, mayormente sy los opressos nos

5. Este compendio se encuentra en la compilación de Hanke Morilla (1977, 1ss).

> demandan socorro ... Sy algunos que de su voluntad se an hecho amygos y aliados de los christianos, son maltratados de otros, el rey de Hespaña es obligado por las leyes de amistad y compañía a bolver por ellos, haziendo guerra a los que les hazen algún agravio, para que sus amigos bivan en paz (Hanke, 1977, 9).

Arcos, al igual que Las Casas, parece más radical que Quiroga en su proclamación de la injusticia de las guerras de conquista. En realidad, cada uno lo hizo a su manera y siguiendo honestamente principios diferentes. Aunque a veces nos resulta paradójico, Quiroga fue defensor de los indios a pesar de haber defendido la licitud y aun la obligatoriedad de hacerles la guerra para inculcarles la civilización europea y el evangelio (Bataillon, 1952; Vargas Uribe, 1986, 16-23). Sigue siendo liberador en su intento, ya que él veía esa imposición como necesaria para dar al indígena, desde la nueva cultura que recibía, una autonomía y una libertad que le fueran propias.

III. FRAY ALONSO DE LA VERA CRUZ, O.S.A.

1. *Vida y escritos*

Alonso Gutiérrez nace en 1507 en Caspueñas, diócesis de Toledo. Estudia gramática y retórica en la Universidad de Alcalá de Henares (Ennis, 1957)[6], pasando después a estudiar artes y teología en la Universidad de Salamanca, donde recibe el grado de maestro en teología. Allí se impregnó de las doctrinas de Vitoria y de Soto —al último de los cuales llama «mi maestro» en varias de sus obras—. Allí fue, además, catedrático de artes o filosofía. En 1536 se traslada a México, invitado por los agustinos a enseñar a los frailes en esas lejanas tierras de misión; y toma el hábito de la Orden de San Agustín al llegar a la Nueva España, en el mismo puerto de Veracruz, por lo que adopta el nombre de ese lugar.

Alonso de la Vera Cruz es el verdadero padre y pionero de la filosofía escolástica en México, ya que fundó cátedras, colegios, bibliotecas e impulsó la erección de la universidad. Por ejemplo, enseña artes y teología en colegios cuya fundación se debe en gran parte a él mismo: Tiripetio en 1540, Tacámbaro en 1545, y poco después en Atotonilco. Finalmente, en 1553, en la recién fundada universidad de México enseña teología escolástica y sagrada Escritura. Combinaba la teología y el derecho con la filosofía. Afrontó problemas de derecho agrario y de derecho canónico; cultivó aspectos de la antropología en su trabajo sobre los matrimonios indígenas; pero siempre impulsó el cultivo de la filosofía, por ejemplo, con sus obras de ese tema publicadas para los alumnos de artes en la Nueva España.

Sus obras filosóficas fueron las primeras editadas en el Nuevo Mundo: dos obras de lógica, a saber, la *Recognitio summularum* y la *Dialectica*

6. Por ese tiempo era profesor de gramática Elio Antonio de Nebrija, quien pudo haber sido maestro de Alonso.

resolutio, ambas aparecidas en México en 1554, y una obra de cosmología o filosofía natural, la *Physica speculatio,* de 1557. Además de ser publicadas en México tuvieron varias ediciones en Salamanca, España. Dejó además un trabajo antropológico; pero sobre todo muchas obras de contenido teológico, jurídico y social, como las que estudiaremos en seguida. Alonso murió en la Nueva España en 1584.

2. *Los derechos humanos de los indios como derechos naturales y de gentes*

Entre esas obras de contenido jurídico y social, se encuentra el *De dominio infidelium et iusto bello,* es decir, sobre el señorío que tenían los indígenas sobre sus tierras y de la justicia de la guerra que se mueve contra ellos. En ese tratado, en las dudas X y XI, Vera Cruz encara dos cuestiones relativas al tema de mayor trascendencia o más candente: ¿qué justifica la guerra de conquista hecha a los indios?, es decir, ¿qué títulos legitiman esa guerra contra los indígenas? O sea, en primer lugar, cuáles son los títulos ilegítimos o que no justifican esa guerra, y cuáles son los títulos legítimos que sí la justificarían. En la cuestión X expone los títulos ilegítimos, y en la cuestión o duda XI expone los títulos legítimos. Uno esperaría que se declarara injusta la guerra sin más, como lo hizo Bartolomé de Las Casas; pero Vera Cruz, al igual que Vasco de Quiroga, encuentra algunas justificaciones de esa guerra de conquista.

Según fray Alonso, son ilegítimos los títulos que se basan en los siguientes fundamentos. En primer lugar, en la infidelidad de los indios, pues su paganismo no los hace reos de ningún castigo, ya que se debe a ignorancia inculpable. Con esto va contra el Ostiense, quien decía que los infieles pierden, por su infidelidad, el derecho de dominio. Pero, al igual que Las Casas, Vera Cruz se opone al Ostiense y, en la línea de Tomás de Aquino y Vitoria, sostiene que, dado que el dominio es de derecho humano y de derecho natural, y no de derecho divino —mientras que la fe es de derecho divino tan sólo—, el derecho divino no puede anular al natural y, por consiguiente, la infidelidad no puede privar del dominio, tanto en su aspecto de potestad civil como en el de propiedad. (De este modo, tampoco se puede alegar el derecho de descubrimiento y de ocupación, porque no son tierras desocupadas, sino que tienen sus habitantes y sus señores naturales; ni puede esgrimirse la prescripción, porque en ningún caso ha sido de buena fe (Vera Cruz, 1988, 316-43; Cerezo, 1985, 272-3).

En segundo lugar, no es título válido la pertenencia *de iure* del Nuevo Mundo al antiguo Imperio romano; nunca perteneció a los romanos, pues se trataba de pueblos desconocidos para ellos. Es algo que también negó Vitoria. El emperador puede mover la guerra a los que pertenecen *de iure* a su Imperio y hacer que lo obedezcan *de facto;* pero en el caso de los indios se da la circunstancia de que ni *de iure* ni *de facto* pertenecieron jamás al Imperio romano, y los argumentos que aducían algunos para probar esa pertenencia, más que históricos eran fantasiosos.

El tercer título es igualmente ilegítimo, a saber, las ofensas de los indios a los españoles, pues aquéllos eran agredidos por éstos, y no hacían más que defenderse de una agresión injusta. Si los indios han inferido injurias o agresiones a los españoles, éstos últimos tendrían con ellos una guerra defensiva. Vera Cruz recoge ideas sobre la guerra justa que vienen desde san Agustín y desembocan en Vitoria. Pero el hecho es que los indígenas americanos —a diferencia de los sarracenos, por ejemplo— jamás han hostigado a los cristianos, ni les hicieron ningún agravio ni prohibieron el comercio con ellos (dice, pensando seguramente en el *ius communicationis et commercii* de Vitoria). Luego no es título válido.

De manera muy parecida a Las Casas —que seguía en lo esencial a Vitoria—, Vera Cruz declara título ilegítimo la oposición de los indios a la predicación del evangelio; pero, en lugar de oponer resistencia, a los indios les gustaba oír el evangelio, y, si había algunos que se oponían, eran de los menores entre ellos y de los más salvajes. El papa, por la potestad indirecta sobre lo temporal que le confiere la misión evangelizadora, podría compeler y mandar que se hiciera la guerra a los infieles que se resistieran a oír la predicación, esto es, que impidieran a los misioneros predicar, o los injuriasen, o los matasen . Esta doctrina del Ostiense la aceptaban desde jurisconsultos como Palacios Rubios hasta teólogos como Vitoria. Mas esa predicación ha de hacerse en paz, con buenas palabras y buenos ejemplos. Pero no se hizo así —añade Vera Cruz—, pues eran hombres de la soldadesca, que agraviaban a los indios. De hecho —si no de derecho— no se justifica esa guerra.

Otro título ilícito es la negativa de los indios a recibir la fe. También de modo cercano a Las Casas, Vera Cruz dice que no constituye título legítimo la resistencia de los indios a aceptar la fe, pues, antes bien, después de haber oído con gusto la predicación del evangelio, fácilmente aceptaban lo que les proponía el cristianismo. Si los indios reciben a los misioneros, los oyen predicar y aun así no quieren convertirse, no dan lugar a guerra justa, porque la fe —como dice santo Tomás— no puede ser obligada por la fuerza. Esto lo aceptaba aun el Ostiense. Prometeo Cerezo admite que es difícil armonizar esta doctrina con la otra de que los súbditos del emperador *de facto* o incluso *de iure* pueden ser compelidos a la fe por la violencia, y luego esperar que lo hagan voluntariamente. Eso lo sostiene Vera Cruz, pero «no es el resultado de una posición personal intransigente, sino una expresión más en relación con lo que en su tiempo se opinaba en teoría, y en muchas ocasiones, se llevaba a la práctica» (Cerezo, 1985, 284-5).

Un sexto título falso lo constituyen los pecados *contra natura* cometidos por los indios, pues el pecado no quita sin más el justo dominio ni vuelve merecedor de la intervención bélica, pues entonces habría que efectuarla en todas las naciones donde haya dichos pecados, que son muchas. También aquí se refleja la enseñanza de Vitoria y la denuncia de Las Casas. Aun cuando Antonino de Florencia decía que el papa podía intervenir para hacer cumplir la ley natural, la Escuela salmantina se opo-

nía a ello —en seguimiento de santo Tomás—, pues el dominio no se funda en el estado de justo o pecador que tenga el hombre.

El séptimo título ilícito es el supuesto retraso mental y estulticia de los indios para gobernarse, pues eso es una patraña. En esto, «Veracruz se muestra superior al propio Vitoria al presentar como causa injustificante, sin ninguna vacilación, la alegación basada en el estado de infantilismo y amencia de los indios. Vitoria, al desconocer personalmente la realidad americana y carecer de elementos de juicio propios para poder emitir una opinión personal, se vio precisado a hacerse eco de los testimonios que llegaban del Nuevo Mundo» (*Ibid.,* 288). Vitoria se resiste a dar crédito a esas noticias, y se mantiene en la duda; pero añade una cautela en la que establece que, aun cuando los indios sean menos aptos que los españoles para gobernarse, eso no los priva del dominio ni justifica la guerra.

El octavo y último título ilegítimo es la conquista mandada por Dios, ya que eso sirve sólo como pretexto para adueñarse con malicia de esos pueblos. Al igual que Vitoria, Vera Cruz enlaza este título con el del castigo por los pecados abominables, y con la idea de una tierra prometida. Era un argumento muy usado por Sepúlveda. Vera Cruz dice que, aun cuando existiese esa orden de Dios —que no la hay—, no se permitirían los latrocinios que se han cometido. Por todo ello, quienes basen sus argumentos en esos títulos, no llegan a legitimar la conquista de los indios por parte de los españoles.

A diferencia de esos títulos, hay otros que Vera Cruz sí considera legitimadores de la conquista —aunque ciertamente no el modo como se llevó a cabo— (Vera Cruz, 1988, 343-400): el primero es la obligación existente en los nativos de aceptar la fe, y a cuyo cumplimiento puede compelerlos el emperador. Si se les ha predicado la fe de forma pacífica y suficientemente, su legítimo superior puede compelerlos a convertirse, aun con la guerra. Porque el superior tiene la obligación de procurar el bien a sus súbditos, aun con la fuerza. Pero esto sólo es válido cuando la predicación ha sido *suficiente.* Y además sabiendo que esas conversiones no se harían fingidamente o con peligro de abjuración. Cerezo (1985, 315) comenta:

> Sin embargo, en lo que a nuestro juicio, no parece tan acertado es en los métodos que permite para la supresión del culto pagano y la conversión de los indígenas a la fe católica. Veracruz se muestra excesivamente tributario de la teoría teocrática y, olvidándose de la verdadera naturaleza y carácter de la potestad civil, confunde el fin natural que debe perseguir la sociedad humana con el sobrenatural y atribuye indistintamente al poder civil la potestad legífera para dirigir tanto los asuntos humanos como los derivados de la ley revelada.

El segundo título legítimo es esa misma obligación, y a cuyo cumplimiento puede compelerlos el romano pontífice. Esto parecería contradecir la negación de poder temporal al papa. Pero no se trata de eso, sino de que comisione a algún rey cristiano para que defienda la predicación, como también lo habían sostenido Vitoria y Las Casas.

Constituye el tercer título válido el dar un príncipe cristiano a los conversos, para que los proteja y evite que se les vuelva a imponer la idolatría. Pero quedaría invalidada si pudiera existir otra fórmula para lograrlo, o si el permanecer los indios en el gobierno no hubiera representado ningún peligro de retroceso o deserción.

Un cuarto título lo conforma el régimen tiránico de los príncipes bárbaros, que obliga a otros pueblos a intervenir en favor de los oprimidos. Esto está relacionado con las doctrinas sobre el tiranicidio (ya abordado por santo Tomás) y con el derecho de intervención en favor del desvalido (legitimada por Vitoria). Pero aclara Vera Cruz que a él no le consta que el gobierno de Moctezuma o del Calzonzin hayan sido tiránicos, y tiene el reparo de que sólo se puede destronar un régimen con otro que corrija esos males, no que provoque otros parecidos o aun mayores.

El quinto título es la antropofagia y los sacrificios humanos, que hace detestables a esos déspotas. Vera Cruz sigue a Vitoria, ya que éste ponía este título en relación con la defensa del oprimido. Si los indios son amonestados a dejar esas prácticas y no lo hacen, se les puede hacer la guerra; pero ésta deja de ser justa cuando ellos abandonan esos pecados.

Se ve como sexto título legítimo las alianzas entre los españoles y otros pueblos indígenas, señaladamente los tlaxcaltecas, por las que se obligaron a auxiliarlos y defenderlos. Pero debe guardarse proporción entre la injuria y el castigo que se propina a los que agredieron a los aliados. Así, aun cuando la alianza con los tlaxcaltecas justifique que se haya dominado a los aztecas, no justifica que se haya dominado a los propios tlaxcaltecas. (Vera Cruz prefiere alegar que los tlaxcaltecas también practicaban la antropofagia y los sacrificios humanos).

Otro título válido, el séptimo, es la elección libre y voluntaria por parte de los indios, quienes han preferido servir al monarca español. Muy en la línea de Las Casas se sitúa este título, pero también exige —al igual que Vitoria— que esa decisión de los indios haya sido plenamente libre, sólo basada en las mayores ventajas que les reportaría cambiar sus gobernantes por los españoles. Y si no trae ventajas, sino males, se pierde la legitimidad de este título.

El octavo y último título legítimo es el *ius communicationis et commercii* esgrimido antes por Vitoria, esto es, el derecho de comunicarse con otros pueblos, de comerciar con ellos y aun de establecerse en ellos, con otros derechos derivados o anexos a él, por ejemplo el de presentarles sus ideas y tratar de compartirlas con los habitantes del nuevo mundo. Pero siempre y cuando no se lesione el bien común de ese país al que se emigra, ya que el objetivo de este derecho es el *bonum commune totius universi* (Cerezo, 1985, 350).

Según resulta manifiesto, Vera Cruz no llega a declarar ilegítima la conquista, y presenta elementos que para él constituyen una legitimación. Pero siempre trata de estar del lado de la justicia, y sobre todo es claro que las razones a las que da más peso son las que protegen exclusivamente la difusión de la fe cristiana, y no el provecho material de los espa-

ñoles. De lo único que se le podría acusar es que, sin querer (por ser una idea corriente en su tiempo), deja que se mezclen intereses terrenos con esos deseos de evangelización, pues defendía el poder indirecto del papa sobre lo temporal en una medida que parece un tanto peligrosa; mas, sin embargo, podemos observar que en ningún momento Vera Cruz legitima las rapiñas y crueldades de los españoles, que evidentemente son violaciones a los derechos humanos. En todo caso, le interesa salvaguardar los derechos de la predicación evangélica, y otros derechos humanos, como el derecho a excluir tiranías y antropofagias, o el derecho a tener alianzas y regímenes cristianos —si hay elección de los mismos naturales—, o el derecho de comunicación y de comercio, etc. Quiso hacer una difícil y equilibrada defensa de unos y otros derechos humanos.

IV. FRAY JUAN RAMIREZ, O.P.

1. *Vida y obra*

Juan Ramírez nació en Morilla, en la Rioja (España). Ingresó a la Orden de Predicadores en el convento de Nuestra Señora de Valbuena, en Logroño, y estudió en San Esteban de Salamanca[7]. Llegó a la Nueva España y en 1559 aparece como subdiácono en el convento de Santo Domingo de México. Al parecer, posteriormente trabajó en Oaxaca:

> Fue un excelente ministro de los indios chochos, cuyo idioma aprendió con perfección en sólo tres meses. Informado de sus talentos y doctrina el provincial de México, le llamó a esta capital y le colocó en la cátedra de teología, cuya ciencia enseñó 24 años (Beristáin, 1947).

Es propuesto para la presentatura en el capítulo provincial de 1576 (*Actas,* Ms 1, 1576, 5.1). Y aparece en el Ms 1 de las *Actas* como lector de teología (Ulloa, 1976, t. III, 46). Fue lector de teología durante varios años: aparece en las *Actas* como lector segundo de teología del convento de Santo Domingo de México en 1578, al igual que regente de estudios en el colegio de dicho convento. Recibió el grado de maestro, por parte de la orden, en 1585, y también tuvo la función de calificador del Santo Oficio. Había escrito dos cartas al rey Felipe II, pero al ver que eso no bastaba, marchó a España a luchar por esa causa. Durante el viaje le apresaron los ingleses y le condujeron a Londres, desde donde logró pasar a España a desempeñar su comisión. Allí pasó cuatro años escribiendo memoriales al rey sobre la injusta esclavitud o «servicio personal» de los indios. Cuando iba a regresar a México, fue designado obispo de Guatemala en 1600, a instancias del rey Felipe III; antes de ir a su sede, fue a Roma a ganar el jubileo y lo honró el papa Clemente VIII. Gobernó su obispado hasta el 24 de marzo de 1609, cuando murió en la ciudad de San Salvador. Fue sepultado en Guatemala.

7. Del lugar de nacimiento, Beristáin (1947, v.4, 191) dice Hanke Morilla (1977, LVI).

Escribió un comentario sobre una parte de la *Summa theologiae* de santo Tomás, intitulado: *Secundus tomus adnotationum R. P. F. Joannis Ramirez in 2m. 2ae. S. Thomae a Qaest. 67 ad finem. Scriptus ann. 1575,* inédito que Beristáin ubica en el convento de Oaxaca; además unas *Advertencias sobre el servicio personal al cual son forzados y compelidos los indios de la Nueva España por los visorreyes que en nombre de su magestad los gobiernan,* impresas en España el 10 de octubre de 1595; también un *Parecer sobre el servicio personal y repartimiento de los indios,* impreso en España el 20 de octubre de 1595; esos memoriales fueron aprobados y firmados por varios teólogos eminentes, entre ellos Domingo Báñez y Dávila Padilla, y alcanzó del rey varias cédulas en favor de los indios; están editados en la compilación de documentos hecha por Hanke (1977). Ramírez escribió también un libro titulado *Campo florido,* impreso en México en 1580 y que, como *Altar de virtudes,* se públicó en Madrid en 1658. Igualmente, según Beristáin: *Vida, virtudes y muerte del Ven. Fr. Henrique Susón,* Ms. y *Crónica de los varones ilustres del Orden de Santo Domingo,* Ms., de la cual dice en su *Historia* fray Alonso Franco que en 1588 tenía ya concedida la licencia para imprimirse. Hanke habla además de un *Catecismo de la lengua mejicana,* sin fecha *(Ibid.)*[8].

2. *Doctrina sobre la esclavitud de los indios*

En sus dos memoriales, esto es, en las *Advertencias* y en el *Parecer,* Ramírez defiende los derechos humanos representando a los indios, que eran injustamente esclavizados, es decir, obligados y forzados a dar su «servicio personal» a los conquistadores encomenderos[9].

En las *Advertencias,* ya desde el título hace saber al rey que, a pesar de todas las cédulas, leyes y disposiciones que la corona ha emanado en favor de los indios, los mismos virreyes son los primeros en no cumplirlas y obligan a los indios a servir a los encomenderos. E insiste en que la conducta de los virreyes y de muchos otros funcionarios es fraudulenta, diciendo una cosa al rey y haciendo otra en la realidad; todo ello en contra de leyes que habían salido de la corona desde Fernando el Católico y Carlos I prohibiendo la esclavitud, pues no otra cosa se da en las encomiendas. Llama la atención lo que dice, que los indios llaman al repartimiento o encomienda *guatequil* —o, como se pronuncia ahora, *huateque*—, esto es, infierno. Pues en ella se les hacía trabajar mucho y se les pagaba muy poco, a veces nada, ni la comida; por lo cual, aunque la esclavitud estaba prohibida, y no se les llamaba «esclavos», en la realidad lo eran. Pero ya el ir en contra de las leyes de los monarcas hacía que esa esclavitud estuviera fuera de toda ley. Era la primera causa de su injusticia.

8. Aunque Beristáin dice que no pudo escribir ese catecismo, pues la que conocía no era la lengua náhuatl («mejicana»), sino la mixteca.

9. Citaremos por la edición que hace Hanke (1977).

Mas, sobre todo, pesa la segunda causa o razón, y es el ir esta esclavitud en contra del derecho natural, ley eterna promulgada incluso en el derecho divino. Es importante señalar esta segunda razón, pues está basada en algo tan filosófico como el derecho natural, que se plasma teológicamente en la ley eterna, considerada por los teólogos como el mismo derecho natural en cuanto expresa la mente de Dios, y además promulgado por Cristo cuando dijo que «el trabajador es digno de su sustento» (Lc 10,7) o de su salario. Y esto no lo permiten los encomenderos, porque a los indios que viven libres y que no trabajan para ellos no les dejan tener lo necesario para su sustento; y así todos tienen que servirles. No sólo se les debe pagar por el trabajo, sino que se les debe dar lo que sea justo, no cualquier cosa.

La tercera razón es que es indebido que el virrey tase lo que se debe pagar al indio por el trabajo, lo cual siempre es poco; más bien, debe dejarse que el trabajador se ajuste con el patrono en el salario (lo cual es sancionado por Cristo cuando dice que el obrero conviene su jornal con el señor: Mt 20,2).

La cuarta razón es que la violencia con la que se induce a servir es contraria a la ley natural, pues ella dice que nadie quiere su propio mal, y es contraria a Cristo, que señala «No hagas a otro lo que no quieras para ti» (Mt 7,12).

La quinta razón es que el trabajo que se da a los indios es contrario a la ley de Cristo, quien habla de un «yugo suave y carga ligera» (Mt 11,28-30). En efecto, los encomenderos les dan cargas tan pesadas que caen bajo ellas y a veces llegan hasta a morir por los trabajos. Comenta Ramírez que los indios se encuentran «en mayor y dura servidumbre que la que tuvieron los hijos de Israel en Egypto debaxo del Rey Faraón, porque aquéllos servían en tierra agena a los naturales y los indios en su propia tierra sirven a los extrangeros, tratándolos peor que si fueran esclavos,... siendo libres vassallos de los reyes de España» (Hanke, 1977, 276). Lo son porque han aceptado bautizarse, aunque «el nombre de christiano entre los indios no es nombre de religión, sino nombre aborrecible, por los malos exemplos que les han dado los que se llaman christianos...» *(Ibid.).* Los mismos virreyes se hacen de la vista gorda, por interés, para no percatarse de que a los indios se les ha quitado injustamente su libertad, sus vidas y sus haciendas.

La sexta razón es que esa opresión va en contra de la ley eclesiástica, pues la Sede Apostólica habló por su pontífice, el papa Paulo III en 1537, cuando en su breve apostólico declaró que los indios eran hombres verdaderos, capaces de religión y libres, con legítimas posesiones y dominios.

La séptima razón es que va contra el patronazgo real, pues el papa Alejandro VI encomendó en su bula a los reyes sucesivos de España que evitaran todo daño en contra de los indios. El fundamento y objetivo de dicho patronazgo es la evangelización de los indios, y no su esclavización.

La octava razón es que va en contra del derecho de gentes eclesiástico y civil, «que condena las tiránicas angarias y superangarias, que todos

los doctores theólogos y iuristas utriusque iuris, afirman ser exacciones injustas y aflictivas de los súbditos, y no pueden ser otras mayores ni más aflictivas ni causadoras de mayor angustia y congoxa, que las que se hacen a los indios en estos que llaman repartimientos» *(Ibid,* 278).

La novena razón es que el servicio personal exigido a los indios, con la violencia con que se hace, va contra muchos lugares de la Sagrada Escritura, en los que se prohibe oprimir a los pobres y desvalidos, no dándoles el salario debido.

Suponiendo como aceptado que los repartimientos o encomiendas son injustos por ir contra el derecho natural, de gentes, divino y civil, Ramírez pasa a enumerar sólo algunos de los innumerables agravios que reciben los indios. El primero que señala es el mayor, la raíz de todos los otros, «y éste es quitarles la libertad y no dexarles gozar délla como lo quiren los pontífices Romanos y los Reyes de españa, desde el Rey don Fernando y doña Ysabel, hasta el Rey don Felipe que aora reyna» (*Ibid.,* 279). El segundo agravio, derivado del anterior, es el mal trato que se da a los indios, tan inconsiderado en la dureza pensando que, aun cuando mueran muchos de ellos, siempre habrá más para oprimir. El tercero es que esto ha provocado que el indio que puede paga a otro para que vaya en su lugar a los *tequios* o trabajos colectivos. El cuarto es que, aun cuando muchos indios son buenos artesanos en diversas cosas, no los dejan trabajar en paz en sus casas, sino que los obligan a ir a dar su servicio personal al repartimiento o encomienda, donde no ganan la mitad de lo que ganarían por su oficio.

El quinto es que, aplicándose antes sólo a los hombres, ahora abarca a las mujeres también. El sexto es que a las mujeres, aun las casadas, las sacan de sus hogares y las hacen servir en las casas de españoles. A veces las hacen ir de un pueblo a otro, e incluso a veces las transfieren y no las dejan volver con sus maridos. El séptimo agravio son los desmanes de los repartidores, que reparten más a quienes mejor se lo paguen. El octavo es que los mismos «jueces repartidores», por esa paga que reciben, empeoran cada vez más la situación de los indios y hacen con ellos un verdadero comercio de esclavos. El noveno es que obligan al indio a dar ese trabajo sin importar que tenga enferma a la mujer, o pendiente el cultivo; ni siquiera pueden cultivar, y por ello se ha dejado sentir el hambre. Ramírez añade clarividentemente la amenaza de genocidio:

> Item, que con este tan duro servicio personal, cessa entre los indios la procreación de los hijos y no se multiplican, antes se van acabando y consumiendo y las criaturas se les mueren, porque como los padres andan lo más del año fuera de sus casas, de acá para allá, no dexan sustento necessario en sus casas y las madres no son bastantes para sustentar a sí y a sus hijos, muérense las criaturas, y quando los padres buelven, vienen tan molidos y cansados y hambrientos, que más están para dexarse morir que para procrear (*Ibid.,* 282).

Y por último, el décimo agravio es que, a fin de que los indios no huyan, los tienen en una especie de campos de concentración, los encierran en corrales, casi desnudos, como si fuesen animales.

Esta narración tan dura, que casi llega a la *Brevísima relación* de Bartolomé de Las Casas, nos muestra que Ramírez tuvo un gran celo por los derechos humanos de los indios. Él y otros frailes que firmaron esos memoriales, entre ellos Dávila Padilla, declaraban injustas las encomiendas y decían que el rey tenía la obligación ineludible de prohibirlas y mandarlas quitar.

En su *Parecer sobre el servicio personal y repartimiento de los indios,* Ramírez vuelve a negar la licitud de las encomiendas. Es un escrito un poco más breve, que recoge casi las mismas doctrinas que el anterior, pero lo hace de un modo más sistemático, como queriendo ajustarse más a los cánones de la discusión escolástica, más apoyada en una teoría de la argumentación.

La pregunta o cuestión será si los repartimientos son lícitos. Antes de responder, aportará algunas cosas que deben tomarse en cuenta como fundamentos de la respuesta. El primer fundamento que se anota es que los indios que son dados en encomienda son libres y *sui iuris,* tanto por derecho natural como por derecho positivo de la Iglesia y civil, según las declaraciones de los pontífices y de los reyes. El segundo fundamento es que los reyes sólo tienen imperio sobre los indios en función de su evangelización; es decir, tienen señorío espiritual más que temporal. Y, en todo caso, están obligados al bien espiritual y temporal de los indios, y no permitir el daño temporal que se les hace. Alega algo muy importante: «Este fundamento consta porque los indios no vinieron a poder de los Reyes Católicos por vía de guerra justa, que nunca la pudo aver ni la huvo contra los indios, sino por sola la concesión del Papa Alexandro VI» (*Ibid.,* 286), quien la hizo para la salvación de los indios. El tercer fundamento es que los indios son recién convertidos, y debe usarse de mayor bondad con ellos, para animarlos. El cuarto fundamento es que los indios no tienen ninguna obligación de trabajar para gentes que no van por su beneficio espiritual ni temporal y que, antes bien, son unos aprovechados. Y el quinto fundamento es que, en todo caso, si a los repartimientos se les denomina «obras públicas», los indios no tienen más obligación de acudir que los españoles y negros. Además de que los indios pagan tributos ya de por sí muy pesados.

Después de sentar esos fundamentos, Ramírez aporta su respuesta en tres tesis o conclusiones (como más frecuentemente se las llamaba en ese entonces). La primera conclusión es:

> Estos repartimientos de indios para el servicio personal, como se han hecho hasta aquí y se hacen al presente, son injustos y muy agenos de toda piedad christiana, tienen repugnancia y contrariedad con el suave yugo de Christo y con toda la ley evangélica; son medios impeditivos de la promulgación y predicación del evangelio en todas las Indias, estorbo manifiesto para que no aprovechen en la religión christiana los indios que la han recibido, y para que los que no están convertidos no osen recibir el sacro baptismo, por miedo y temor muy provable que pueden tener de venir a ser tan oprimidos y maltratados de los españoles como lo están los indios ya baptizados (*Ibid.,* 288-9).

De ello se desprende la burla que se ha hecho de la intención de los papas y los reyes, y se prueba por los fundamentos segundo y tercero. La segunda conclusión, que prueba por los fundamentos segundo y tercero, es:

> La Magestad del rey don Felipe, nuestro señor, y su Real Consejo de Indias tienen obligación precisa y estrechísima de procurar por todos los medios possibles para que cessen todos los agravios e injusticias que en estos repartimientos reciben los indios (*Ibid.*, 289).

La tercera y última conclusión establece que ha habido delito contra la justicia, tanto conmutativa como distributiva, lo cual obliga a restitución:

> Todos estos repartimientos contienen en sí manifiesto agravio que se hace en ellos a los indios contra justicia comutativa, que obliga a restitución de los daños que los indios reciben en sus propias haziendas y vida. Y también se comete en ellos pecado de accepción de personas contra justicia distributiva, imponiendo cargas a los indios que no se ponen a los otros estrangeros (*Ibid.*).

Prueba esta conclusión por los fundamentos tercero, cuarto y quinto. A los cuales añade otras pruebas suplementarias. La primera es que no se debe hacer el mal para alcanzar el bien, como aceptan todos los teólogos católicos. La segunda es que las encomiendas van contra la justicia conmutativa porque en ellas se roba al indio su libertad, y se le hace perder su hacienda. La tercera es que en ello se cometen los cuatro pecados que claman venganza a Dios: la opresión del pobre, la defraudación del jornal, el homicidio y el pecado extraordinario (esto es, la sodomía, por tener a los indios desnudos en los corrales en los que se los concentra, con gran riesgo de cometer ese pecado, que de hecho se cometía). La cuarta es que va contra el derecho natural eclesiástico y civil (i. e. de gentes), que condena ese tipo de trabajos forzados. Y la quinta son las sagradas Escrituras, que lo reprueban en varios pasajes, de los cuales Ramírez sólo aduce algunos, como Is 10,1-2; Hab 2,9-12; y Miq 3,1-2 y 6. Con ferviente oratoria, fray Juan Ramírez se hace eco de las deprecaciones y denuestos de estos profetas contra la opresión y la injusticia.

El escrito aparece firmado, entre otros, por Domingo Báñez y Agustín Dávila Padilla, lo cual quiere decir que varones tan graves y prominentes corroboraban la doctrina expuesta por fray Juan Ramírez.

Finalmente, acerca de las influencias humanistas que recibió Juan Ramírez, principalmente —como en el caso de Zumárraga y Quiroga— a través de Moro, podemos atender a lo que dice Silvio Zavala acerca de «la existencia de otro ejemplar latino [además del que perteneció al primer arzobispo de México], esta vez de las obras completas de Moro, de la edición de Lovaina de 1566, *Apud Petrum Zangrium Tiletanum,* en la Biblioteca Nacional de México, colocación F-XXVI-10-6 o B-XV-6-6. Según anotaciones manuscritas, perteneció al convento de

Santo Domingo, y corrigiólo por mandado del Santo Oficio el padre presentado fray Juan Ramírez, el 20 de junio de 1586. En los folios 1-18, se halla la *Utopía,* y en los 31v-44, una traducción de Luciano» (Zavala, 1987, 55). Efectivamente, Ramírez era presentado desde 1576, hasta que en 1588 se aceptó como maestro; y en 1585 había sido nombrado calificador del Santo Oficio.

BIBLIOGRAFIA

Actas (1576), *Actas de capítulos provinciales de la provincia dominicana de Santiago de México,* Ms. 1.

Aguayo Spencer, R. (1970), *Don Vasco de Quiroga, taumaturgo de la organización social. Seguido de un apéndice documental,* Oasis, México.

Bataillon, M. (1952), «Vasco de Quiroga et Bartolomé de Las Casas»: *Revista de Historia de América, 33,* 83-95.

Beristáin de Souza, J. M. (1947), *Biblioteca hispano-americana septentrional,* Puente Cultural, México.

Biermann, B. (1969), «Don Vasco de Quiroga y su tratado *de debellandis indis*»: *Historia Mexicana, 18/72.*

Carreño, A. M. (1961), «Un insigne protector de los indios», en Id., *Misioneros en México,* Jus, México.

Cerezo, P. (1985), *Alonso de la Veracruz y el derecho de gentes,* Porrúa, México.

Chauvet, F. de J. (1948), *Fray Juan de Zumárraga,* México.

Ennis, A. (1957), *Fray Alonso de la Veracruz, O.S.A. (1507-1584),* Louvain.

García Izcabaleta, J. (1952), *Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México,* Espasa-Calpe, Buenos Aires.

Greenleaf, E. (1988), *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543,* FCE, México.

Hanke, L. (1948), «The contribution of Bishop Zumárraga to mexican culture»: *The Americas, 5.*

Hanke, L. (1977) *Cuerpo de documentos del siglo* XVI *relativo a los derechos de España en las Indias y las Filipinas,* FCE, México.

Herrejón, C. (1984), «Fuentes patrísticas, jurídicas y escolásticas del pensamiento quiroguiano», en Id., (ed.), *Textos políticos en la Nueva España,* UNAM, México.

León, N. (1984), *Don Vasco de Quiroga. Grandeza de su persona y de su obra,* Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia (México).

Martínez Hernández, F. (1987), «Don Vasco de Quiroga, protector de los indios»: *Salmanticensis, 34.*

Miranda, F. (1984), «Vasco de Quiroga, artífice humanista de Michoacán», en C. Herrejón (ed.), *Humanismo y ciencia en la formación de México,* El Colegio de Michoacán, Zamora (México).

Quiroga, V. de (1985), *Información en derecho... sobre algunas provisiones del real Consejo de Indias,* ed. C. Herrejón, SEP, México.

Quiroga, V. de (1988), *De debellandis indis,* ed. R. Acuña, UNAM, México.

Ulloa, D. (1976), Crónica de una dialéctica. (Los dominicos en Nueva España, s. XVI), tesis doctoral presentada en el Colegio de México.

Valdez, R. (1975), *Estudio sociopedagógico de la obra educativa de don Vasco de Quiroga,* México.

Vargas Uribe, G. (1986), «La influencia de la *Utopía* de Moro en los hospitales fundados por don Vasco de Quiroga»: *Boletín de la Coordinación de la Investigación Científica de la Universidad Michoacana, 10.*

Vera Cruz, A. de la (1968), *Writings,* ed. E. J. Burrus, Roma - St. Louis Mo.
Vera Cruz, A. de la (1988), *Antología,* ed. M. Beuchot, Universidad Michoacana, Morelia (México).
Warren, F. B. (1977), *Vasco de Quiroga y sus hospitales-pueblo de Santa Fe,* Universidad Michoacana, Morelia (México).
Zavala, S. (1935), *La encomienda indiana,* Madrid.
Zavala, S. (1940), *De encomiendas y propiedad territorial,* México, 1940.
Zavala, S. (1968), «En busca del tratado *De debellandis indis* de Vasco de Quiroga»: *Historia Mexicana, 17/68.*
Zavala, S. (1969), «En torno del tratado *De debellandis indis* de Vasco de Quiroga»: *Historia Mexicana, 18/72.*
Zavala, S. (1987), *Recuerdo de Vasco de Quiroga,* Porrúa, México.
Zavala, S. (1990), «Algo más sobre Vasco de Quiroga», en J. L. Saranyana *et al.* (eds.), *Evangelización y teología en América (siglo XVI),* EUNSA, Pamplona.

CONCEPCIONES DE LA HISTORIA

Enrique Florescano

I. LAS CONCEPCIONES INDIGENAS DEL TIEMPO Y DEL PASADO

Los estudios recientes sobre las antiguas culturas mesoamericanas han sacado a luz una compleja concepción del tiempo y formas específicas de reconstruir el pasado que estuvieron presentes en la interpretación del drama de la conquista, y que, más tarde, bajo la dominación española, al mezclarse con las concepciones occidentales, dieron lugar a diversos modos de conservación de la memoria y a nuevas interpretaciones del pasado.

1. *El tiempo primordial de los orígenes*

La percepción del tiempo más antigua y extendida entre los pueblos mesoamericanos se refiere a la creación primigenia del cosmos, cuando todo fue creado por primera vez y gozó de la plenitud de los orígenes. Esta concepción es la que está presente en los mitos cosmogónicos nahuas que relatan el momento en que se conjuró el caos y tuvo lugar la organización del cosmos[1]. Narran estos mitos varios ensayos de creación que fueron anulados por otras tantas destrucciones catastróficas, y destacan la creación del Quinto Sol, la era regida por el poder mexica. Según este mito, una vez separado el cielo de la tierra y creado el inframundo y los hombres, los dioses empeñaron su esfuerzo en darle vida al sol, que nace precisamente del sacrificio individual de uno de los dioses y de la penitencia de todos los dioses reunidos en Teotihuacán.

La creación del Quinto Sol significa la puesta en acto del movimiento y de la vida, tal y como lo expresa su nombre mismo: *Ollintonatiuh,* sol

1. Véase una versión de estos mitos en Garibay, 1965. Véanse otros ejemplos de mitos de creación, producidos por otros pueblos mesoamericanos, en Monjaraiz, 1987.

de movimiento. Este movimiento crea también un orden, pues a partir del nacimiento del sol el cosmos comienza a funcionar de manera regular: el día sucede a la noche, las estaciones se siguen una tras otra, la tierra, el cielo y el inframundo ocupan su lugar, los dioses rigen el mundo y los hombres cumplen su misión en la tierra: todo lo creado tiene un lugar y una función precisas. La asociación del sol con el nacimiento del tiempo y el registro cronológico del acaecer temporal está claramente indicada en el texto que narra la creación cosmogónica: «Y porque desde este primer sol comienza su cuenta [del tiempo], y las figuras de contar van desde este sol en adelante continuadas» (Garibay, 1965,29). Es decir, la idea que trasmite el mito es que el sol no sólo ha creado la vida y el movimiento, sino que ha impuesto un orden fundamental en el devenir cósmico y humano.

Esta versión de la creación del cosmos y del comienzo del tiempo forma parte de una concepción cosmogónica muy extendida en Mesoamérica, que los mismos mexicas hacían remontar a la legandaria Teotihuacán. Basado en este testimonio, y en el análisis de la orientación espacial y la estructura sagrada que caracteriza a la urbe teotihuacana, René Millon piensa que esta ciudad probablemente se concibió como el lugar «donde comenzó el tiempo» y nació una nueva era de la historia (Millon, 1981, 230 y n. 4; 1988, 110-3). En un texto mítico maya, mandado grabar en el año 690 por Chan-Balum, rey de Palenque, también se hace coincidir la creación de una nueva era con el comienzo del tiempo, que este texto fija exactamente en el día 13 de agosto del año 3114 a. C. (4 Ahau 8 Cumku) (Schele y Freidel, 1990, 246-55). Es decir, en el prodigioso texto jeroglífico que Chan-Balum inscribió en los templos del Grupo de la Cruz de Palenque, la creación del cosmos es seguida por el comienzo del tiempo, y ambos acontecimientos primordiales se presentan como actos de los dioses protectores de la dinastía palencana y se ubican en Palenque, de la misma manera que los mexica representaron la creación del Quinto Sol como el acto inaugural de una era nueva, propiciado por sus dioses para privilegiar al pueblo mexica, y como probablemente los teotihuacanos representaron asimismo la creación del cosmos y el nacimiento del tiempo como acontecimientos ocurridos en Teotihuacán y patrocinados por los dioses protectores de este gran centro político y religioso.

Según esta concepción, el tiempo fundamental es el tiempo de los orígenes, cuando el cosmos y la vida fueron por primera vez creados, comenzó el tiempo y se establecieron los principios básicos de la relación del hombre con los dioses: los dioses otorgaron a los hombres los dones indispensables para el desarrollo de la vida, y éstos a su vez adquirieron el compromiso de honrar a sus benefactores e impedir que las acciones humanas trasgredieran los principios sustentadores de la creación. Es decir, esta concepción define una relación dependiente de los seres humanos con respecto a los dioses, basada en la idea de que los últimos crearon el mundo, y los primeros quedaron atados a ellos por una deuda ori-

ginal. En segundo lugar esta noción de deuda se vincula con el pasado, con el tiempo de los orígenes: lo que hoy se tiene, las formas de vivir, las costumbres, los conocimientos, las instituciones que articulan la vida presente, provienen del pasado y de otros seres: ancestros y héroes, dioses y fuerzas sobrenaturales. Dicho con otras palabras, esta concepción establece una dependencia del presente con el pasado, no sólo porque declara que el tiempo fuerte es el tiempo fundador de los orígenes, sino porque postula que el sentido del presente y del futuro es la repetición del pasado fundador. Es una concepción que en último término puede definirse como un rechazo de la historia, como una negativa al cambio y la transformación.

2. *El tiempo cíclico*

En los mitos cosmogónicos, junto a la concepción de un tiempo primordial hay la concepción de un tiempo cíclico que retorna una y otra vez. Esta idea, común a otros pueblos antiguos, se basó en la observación de los fenómenos naturales (la sucesión del día y la noche, la alternancia de las estaciones, los movimientos cíclicos del sol), y alcanzó una expresión universal en el pensamiento mesoamericano a través de sus calendarios y cómputos astronómicos, que reflejaban la secuencia infinita de estos ciclos y esclarecían los mecanismos que los hacían repetirse luego de transcurrido un período preciso de tiempo (Edmonson, 1988, X,111 y 124).

El registro por medio de cómputos cronológicos de esta incesante repetición del tiempo, y la certeza de que los ciclos y los acontecimientos ocurridos una vez volverán a repetirse en el futuro, es el fundamento de los sistemas calendáricos, astronómicos y adivinatorios de los pueblos mesoamericanos. Los nahuas se apoyaron en este viejo saber acumulado para combatir, mediante el exorcismo y el ritual religioso, las consecuencias destructivas de la reaparición de acontecimientos nefastos en el futuro, y para propiciar, cada vez que su calendario señalaba el cumplimiento de un ciclo de 52 años, la revitalización de las fuerzaas que le daban energía al cosmos. En esta concepción cíclica del tiempo está implícita la creencia en un desgaste de la energía vital por el paso del transcurrir temporal, y por esa razón el cumplimiento de cada ciclo, y especialmente del ciclo de 52 años, era motivo de impresionantes ceremonias colectivas dedicadas a revitalizar la energía solar por medio del sacrificio.

Lo que une al tiempo perfecto de la creación original con el tiempo circular que retorna otra vez, es el hecho de que esos tiempos se refieren a acontecimientos sagrados: la creación y ordenamiento del cosmos, el ritmo de la temporalidad cósmica, la regeneración circular de los ciclos naturales y humanos, la celebración de las grandes ceremonias conmemorativas del final de los ciclos... Estos diferentes registros temporales no buscaban explicar un acontecer, sino revelar la realidad sagrada que dio principio, organización y movimiento al universo, y conmemorar las fundaciones humanas cuya continuidad impedía el desgaste y la disrup-

ción del orden establecido. Es decir, lo importante de la concepción del tiempo fundador de los orígenes y del eterno retorno de los ciclos, es su sentido de mantenimiento del orden establecido, su propósito de conservar inalterable el orden primordial e impedir la disrupción que provocaría otra vez el retorno al caos.

3. *Del tiempo sagrado al tiempo de los hombres*

Junto a los registros sagrados que conmemoraban la creación del cosmos, la fecha mítica en que comenzó el tiempo y el incesante transcurrir cíclico de las estaciones y las eras, los pueblos mesoamericanos inventaron un registro del tiempo lineal, expresado en unidades cronológicas continuas, en el cual situaron las acciones profanas de los hombres. La aparición de un registro cronológico lineal de los acontecimientos humanos dignos de ser recordados aparece ligada a dos hechos: al perfeccionamiento de la escritura y los cómputos calendáricos, y al surgimiento de organizaciones políticas estables y prolongadas en el tiempo. Como sabemos, en Mesoamérica la escritura y el sistema calendárico aparecen en el período Preclásico (1.500 a.C.-200 d.C.), pues desde el año 679 a.C. hay registros cronológicos de acontecimientos ocurridos en diferentes regiones y culturas de Mesoamérica (Edmonson, 1981, X, 29-37, 98, 101). La culminación de este proceso está representada por la invención, en el año 355 a.C., de la llamada Cuenta Larga, un sistema que fijó el principio del tiempo el día 13 de agosto del año 3114 a.C., y un procedimiento para medir el tiempo transcurrido y la sucesión de los años y los ciclos a partir de esa fecha (*Ibid.*, 118-21).

En el período Clásico (300-900 d.C.), el cómputo cronológico, además de registrar el movimiento del sol y el transcurso incesante de los ciclos temporales, aparece dedicado a recoger el ascenso y la muerte de los gobernantes, las batallas y conquistas emprendidas por los reinos, las hazañas de los soberanos y los actos rituales que conmemoraban esos hechos. Es decir, las técnicas de cómputo desarrolladas por el sistema calendárico aparecen dedicadas a registrar hechos históricos profanos a partir del establecimiento de organizaciones políticas estables y duraderas, como las que constituyeron los zapotecas, teotihuacanos y mayas. Precisamente, la extraordinaria recuperación de la historia maya de la época Clásica, fundada en el desciframiento de los textos inscritos en las estelas y monumentos, ha permitido reconstruir una secuencia de acontecimientos históricos de más de mil años, centrada en la persona del soberano (Schele y Freidel, 1990).

Otro ejemplo de reconstrucción histórica centrada en el poder dinástico lo ofrece la admirable reconstrucción que Alfonso Caso hizo de los reyes que gobernaron los pequeños y dispersos reinos de la Mixteca oaxaqueña entre el año 692 de la era actual y el siglo XVI. Como en el caso de la historia de las dinastías mayas, esta sorprendente reconstrucción de los reinos de la Mixteca pudo ser posible porque en estos reinos dimi-

nutos la historia del reino estaba confundida con la persona del gobernante, y porque la función básica del relato histórico era registrar los principales actos de la vida del soberano, exaltar sus hazañas e inculcar en la población la idea del carácter divino e inextinguible del oficio real (Caso, 1977).

Sin embargo, aun cuando esta forma de memoria histórica se construyó, por razones del desarrollo político de estos pueblos, alrededor de la persona del gobernante, no es menos cierto que la institución real fue el vehículo que propulsó la formación de una memoria histórica del grupo étnico: una conciencia colectiva que partiendo de las particularidades geográficas, étnicas, lingüísticas, sociales y religiosas que identificaban al grupo, integró todos esos lazos en un vínculo político más poderoso: la pertenencia a un reino. El paso a las comunidades aldeanas dispersas y de los cacicazgos autónomos a un sistema político centralizado, produjo una unidad geográfica, social y política más amplia, que inmediatamente dio lugar a símbolos y emblemas representativos de esas nuevas realidades. La capital del reino adquirió un glifo-emblema que la identificaba como tal en el interior del reino y fuera de él, y generó un sistema jerárquico que declaraba la relación de dependencia de las diferentes provincias con respecto a la cabeza del reino (Marcus, 1976). Las deidades y ceremonias locales quedaron subordinadas a los dioses y grandes festivales celebrados en la capital del reino. El suministro de tributos y hombres para la guerra debió transitar de procedimientos locales a sistemas de recolección estatales. El desarrollo de estos procesos puede observarse, entre los años 300 y 600, en los monumentos y la imaginería que se multiplican en las grandes capitales del período Clásico (Monte Albán, Teotihuacán, Tikal, Copán, Palenque), y en el simbolismo que rodea, en las tierras bajas del área maya, la figura del soberano, a quien simultáneamente vemos convertirse en manifestación de las fuerzas sagradas que mantienen la armonía del cosmos, propiciador de cosechas y bienes terrenales, cabeza de los linajes de la comunidad, jefe de los ejércitos, punto de unión y comunicación con los ancestros, y cifra emblemática del reino.

A su vez, el desarrollo de estas organizaciones políticas creó un sujeto de la narracción histórica terreno y profano: el grupo étnico, que paulatinamente se convirtió en el centro del relato histórico, y dio lugar a una nueva definición del tiempo y del espacio históricos. A partir de la organización de los grupos étnicos en unidades políticas, el tiempo deja de ser exclusivamente un tiempo sagrado para ser un tiempo que registra los acontecimientos terrenos que van transformando el desarrollo de los grupos étnicos. Y al dedicarse el cómputo del tiempo a registrar fundaciones de ciudades terrenas, ascensos y muertes de gobernantes, batallas y conquistas territoriales, también se operó un cambio en la concepción del espacio. El espacio del relato histórico es ahora la geografía donde transcurre la vida del grupo étnico, aunque todavía se insista en hacer de esta geografía terrena una réplica del espacio sagrado del cosmos.

Los testimonios que ejemplifican estas profundas transformaciones en el sujeto, el tiempo y el espacio históricos corresponden al llamado período post-Clásico (1000-1519 d.C.), y los más representativos son los textos nahuas conocidos con el nombre de anales o cuenta de los años *(Xiuhtlalpohualli)* (Florescano, 1987, 45-50). En estos textos el sujeto principal del relato histórico es el grupo étnico, los avatares y experiencias que padece el grupo desde los inicios de su emigración hasta el presente. Este tiempo lineal y profano es diferente al tiempo que registraba el incesante movimiento cíclico de la naturaleza, y también es diferente al registro temporal que medía el trascurrir humano por la sucesión de reyes o dinastías. Los *Xiuhtlalpohualli,* y textos como la *Historia de los mexicanos por sus pinturas,* los *Anales de Cuauhtitlán* y la *Historia Tolteca-Chichimeca,* incluyen estas formas arcaicas de registrar el transcurso temporal, pero introducen la temporalidad lineal, el registro continuo, año con año, de los hechos humanos. Es decir, la continuidad de la organización política en el tiempo llevó a crear una forma de registro temporal que abarcara el desarrollo del grupo independientemente de los cambios cíclicos de la naturaleza, de las muertes y ascensos de los gobernantes, y de las catástrofes que parecían anunciar el fin del mundo (*Ibid.,* 45-7).

Otro cambio importante en el relato histórico se observa en la época de auge del imperio mexica. Aunque éste era una entidad política y social centrada alrededor del *hueytlatoani* o gobernante supremo, en su época de mayor poder actuaba como un estado cuyos fines rebasaban la persona del gobernante en turno. Las últimas décadas del reino mexica revelan un proceso político que caminaba en dirección de la institucionalización estatal del poder y muestran el fortalecimiento de grupos e instituciones que imponían un límite a las antes omnímodas facultades del *tlaoani.* La progresiva estatificación del reino mexica no sólo se expresa en la organización política de la Triple Alianza, o en la participación formal de los guerreros, sacerdotes y comerciantes en las principales decisiones de política interior y exterior, o en la formación de un complejo aparato administrativo encargado de los asuntos religiosos, económicos, militares y judiciales. Se manifiesta también en la aparición de una forma de registro histórico que podríamos denominar «estatal», en el sentido de que recoge hechos vinculados a la formación histórica del reino como tal, independientemente de la persona del soberano.

Así, al lado de las genealogías y de los anales que recordaban las vidas y hazañas de los gobernantes, aparece una forma de registro histórico que recogía los datos constitutivos del reino o estado, y otra que fundía la historia de los gobernantes con la del grupo étnico y la organización política que contenía a todas esas partes, dando lugar a lo que podríamos llamar historia de un pueblo o de una nación. Ejemplo de lo que llamo registro histórico estatal serían los libros donde se pintaban «los términos, límites y mojoneras de las ciudades, provincias, pueblos y lugares», los libros donde se asentaban los acuerdos establecidos con las pro-

vincias conquistadas, los libros donde se registraba el monto del tributo que deberían pagar los pueblos sometidos, y los libros donde se recogían los nombres y características de los diversos dioses, artes, ciencias y leyes. Ejemplo de relatos que se proponían recoger el origen de etnias y tribus, fundiéndolos con la historia de sus caudillos y dioses, y con los triunfos y fracasos del grupo étnico, son el *Códice Xolotl,* la *Historia tolteca-chichimeca,* y la *Historia de los mexicanos por sus pinturas,* o en el caso de los mayas, los libros del Chilam Balam de Tizimin[2]. Estas obras, en lugar de centrarse en la historia del gobernante, tienen por sujeto principal al grupo étnico y a la entidad política que había logrado unificar y darle identidad a vastos grupos humanos.

La aparición de una historia profana centrada en el origen y desarrollo del grupo étnico políticamente organizado produjo una separación del hombre con respecto a la naturaleza y lo sagrado, que dio lugar a un mundo cultural propio, progresivamente anclado en los hechos que transformaban el desarrollo humano. El proceso que se inicia con la aparición de los mitos cosmogónicos que revelaban la creación del universo, continúa con los relatos dinásticos y culmina con la aparición de obras que narran los avatares del grupo étnico, describe un rompimiento progresivo con los paradigmas naturalistas y sagrados que daban cuenta del acontecer cósmico y humano. El conjunto de acontecimientos forjados por el desarollo de la organización social, política y cultural del grupo étnico comenzó a crear una memoria histórica separada del mundo natural y sagrado, y empezó a definir sus propias categorías explicativas: un espacio geográfico concreto, un tiempo continuo y terreno, y hechos y acciones humanas positivas, que a su vez dieron lugar a un discurso histórico terreno y profano. La aparición de esta historia profana marca un rompimiento con el antiguo sistema mítico y sagrado que revelaba la constitución del universo y determinaba la acción y el destino de los hombres. Ésta fue, sin duda alguna, una de las grandes creaciones culturales de los pueblos mesoamericanos. Una invención fundada en el propio desarrollo social y político de esos pueblos, que conllevó el desarrollo de un nuevo sistema de referencias y conocimientos para examinar la acción del hombre en el mundo.

En el momento en que ocurrió la conquista española estas diversas formas de registrar el tiempo y construir el pasado coexistían una al lado de la otra, aun cuando aún estaba más enraizada en la población la concepción mítica y sagrada del acontecer temporal.

2. Una idea de la complejidad que había adquirido el registro de los acontecimientos históricos en la última etapa del poderío mexica, la transmite el historiador mestizo Fernando de Alva Ixtlilxochitl. Véase Florescano, 1987, 57 y 64-7. Para los textos históricos mayas, veánse *The ancient future or the Itza. The book of Chilam Balam of Tizimin,* translated and annotated by Munro S. Edmonson, University of Texas Press, Austin, 1982; y *Heaven born Merida ant its destiny. The book of Chilam Balam of Chumayal,* translated and annotated by Munro S. Edmonson, University of Texas Press, Austin, 1986.

II. LA CONQUISTA Y LA APARICION DE UN NUEVO PROTAGONISTA DE LA HISTORIA Y DE UN NUEVO DISCURSO HISTORICO

La conquista española inició una nueva forma de registrar, seleccionar y explicar los acontecimientos pasados, seguida por un nuevo protagonista de la acción y la narración históricas: el conquistador. La conquista expulsó al indígena como protagonista de la historia e impuso un nuevo lenguaje, postuló un nuevo sentido del desarrollo histórico, e introdujo una nueva manera de ver y representar el pasado. Sin embargo, esta nueva forma de considerar el acontecer temporal se manifestó de manera plural, incluyó diversas concepciones del pensamiento histórico occidental, y al chocar con las formas indígenas de pensar el tiempo y el pasado, originó una pluralidad de reconstrucciones de la historia.

1. *El lenguaje, la concepción cristiana de la historia y la misión providencial del Estado español en América*

Los factores que más influyeron en la occidentalización y transformación de los pueblos americanos fueron la lengua del conquistador, la concepción cristiana de la historia y la misión imperial y providencial del Estado.

El español se hizo lengua americana al convertirse en el vehículo que dio cuenta de los descubrimientos, conquistas y asentamientos europeos en el Nuevo Mundo. El *Diario* de Colón, las *Cartas de relación* de Hernán Cortés, y las innumerables crónicas, descripciones e historias que les siguieron, son otros tantos ejemplos de la nueva escritura que impuso el conquistador al narrar su expansión sobre los territorios y pueblos americanos. En todos estos casos el lenguaje acompaña, completa y prolonga el proceso militar de la conquista, pues nombra, bautiza y le confiere un nuevo significado a la naturaleza, a los hombres y a las culturas nativas. Este registro diligente constituye una apropiación de la naturaleza por la escritura, un proceso que al describir, nombrar y clasificar esa naturaleza con otro lenguaje y otros conceptos, la vuelve una naturaleza descifrada, asimilada y memorizada en términos europeos.

El registro de la realidad americana es también un instrumento que revela al mundo la gesta española. España es la nación que descubre al Viejo Mundo un Nuevo Mundo. Y esta misión privilegiada, al igual que el hallazgo de una humanidad hasta entonces desconocida, se vuelve una misión historiográfica y cosmográfica. El rey de España crea en 1532 el puesto de cronista de las Indias, y, más tarde, en 1571, el de cronista y cosmógrafo mayor de Indias, con el fin de conocer las dimensiones, la diversidad y las características de las tierras y pobladores del mundo descubierto. Nombrar, describir, ubicar y clasificar precisamente el mundo físico y humano de América es apropiárselo, es crear los conocimientos que permitirán su explotación estratégica, y transmitir, a través de esa geografía ya colonizada, el carácter épico, transformador, de la

acción española. Es cierto que en muchas de estas obras la clasificación de la naturaleza no se funde con la historia de la humanidad aborigen. Pero esta clasificación, a veces extremadamente morosa y técnicamente bien realizada, vino a ser el inventario geográfico, la memoria y el conocimiento práctico que hicieron del conquistador y del poblador europeo hombres en posesión de un nuevo mundo. A través de estas prácticas escriturales convirtieron lo extraño y ajeno de la naturaleza americana en una naturaleza propia, conocida (Florescano, 1987, 95-9).

Junto al lenguaje y las técnicas escriturales europeas, los españoles transportaron al Nuevo Mundo la concepción cristiana de la historia, la cual modificó profundamente el sentido de la colonización, la historia de las poblaciones americanas, y la interpretación del tiempo y el pasado.

La tradición hebrea y cristiana convirtió el desarrollo histórico profano y terreno en una revelación de los designios de Dios. Para los cristianos, el pasado y el desarrollo histórico tenían un propósito final, una teleología, cuyo sentido era la salvación del género humano. En esta concepción el tiempo era visto como un proceso lineal que se movía siempre hacia adelante, desde los orígenes de la humanidad hasta su salvación final.

Sin embargo, si para la Iglesia ortodoxa la fecha que había cambiado la historia de la humanidad era la de la encarnación de Cristo, para los pobres y para los cristianos disidentes la fecha más atractiva comenzó a ser la del tiempo en que se cumplirían las profecías apocalípticas: el tiempo en que llegaría el mesías que habría de destruir el poder diabólico e instauraría el reino de los Santos. Este momento sería la culminación de la historia, porque el reino de los santos sobrepasaría en gloria a todos los anteriores y no tendría sucesor. Esta vieja tradición judía y cristiana, aunque severamente combatida por la Iglesia, alimentó en la Edad Media múltiples movimientos mesiánicos surgidos entre los oprimidos, los disidentes y los desequilibrados. Y a partir del siglo XII cobró nuevas resonancias al mezclarse con las insatisfacciones de movimientos ascéticos y místicos, y la fundación de nuevas órdenes religiosas, que rechazaban el esplendor y la corrupción de la Iglesia secular, y proponían vivir en la pobreza, como los apóstoles, y formar una gran comunidad cristiana enlazada por la igualdad y el amor a Dios (Löwith, 1958; Momigliano, 1966, 1-23; Cohn, 1981).

España heredó la concepción universal, progresiva y providencial de la historia creada por el cristianismo, y con ella se enfrentó al imprevisto descubrimiento de tierras y civilizaciones hasta entonces ignoradas. El desconcierto que provocó el encuentro con el aborigen americano pudo absorberse y explicarse por la idea cristiana de una humanidad creada a semejanza de Dios y llamada, sin distinción de razas, a la salvación eterna.

A partir de la conquista, el discurso histórico se desenvuelve entre las márgenes de la idea cristiana de la historia (que lo dotan de sus resonancias apostólicas, mesiánicas y providencialistas), y corre inmerso den-

tro de la poderosa corriente del imperialismo español, del cual se vuelve heraldo e instrumento de legitimación. Diversos protagonistas de la historia americana, como Colón y muchos soldados y misioneros, actuaron convencidos de que eran agentes de la providencia. E historiadores como Pedro Mártir de Anglería (1964), y sobre todo Gonzalo Fernández de Oviedo (1972) y Francisco López de Gómara (1946), transmitieron en sus obras la certidumbre de que los sucesivos descubrimientos y conquistas eran parte de un plan providencial, dirigido a unificar a todos los pueblos y razas del mundo bajo el manto de la cristiandad y la corona de los Reyes Católicos.

Casi toda la historiografía del descubrimiento y conquista de las tierras americanas está impregnada de esta concepción, que a su vez se apoyaba en la idea de que el fin último de estos acontecimientos era la salvación del género humano bajo el mando unificado del cristianismo y de la monarquía española. La novedad es que la misión trascendente de la Iglesia (la propagación de la fe) aparece inexplicablemente confundida con los fines políticos del Estado español, que asume en las Indias el carácter de un Estado-Iglesia. Según esta interpretación providencial, los españoles son los llamados a desarrollar el sentido católico, universal, de la historia.

2. *Las concepciones de la historia de soldados, misioneros, humanistas y cronistas oficiales*

Al lado de la interpretación de la historia providencial-imperialista de la Corona, Hernán Cortés y Bernal Díaz del Castillo sembraron en América el género de la crónica, la descripción realista de los acontecimientos vividos. Compartieron, con otros cronistas civiles y religiosos, las ideas providencialistas y mesiánicas de su tiempo, pero su interpretación de los hechos históricos no fue guiada principalmente por esas ideas. Eran soldados, y escribieron en primer lugar para dar cuenta pormenorizada de sus méritos en campaña.

De los tres incentivos que llevaron a tantos españoles a probar destino en el Nuevo Mundo: servir a Dios, a su Majestad y «haber fama y riquezas», Cortés y Bernal fueron servidores típicos del último llamado. Así como el Cortés cronista que conocemos es un resultante de las *Cartas de relación* que el conquistador tuvo que escribir para dar cuenta de sus méritos, así también el origen de la *Historia verdadera* de Bernal fue la compulsión de hacer constar sus méritos y servicios y demandar la retribución que se le debía por esas obras.

La motivación que convierte a Cortés y a Bernal en cronistas es, pues, material y terrena. Pero también se distinguen de los demás cronistas de los descubrimientos y conquistas por su estilo llano y directo, por representarlo realmente vivido por los actores de la historia, sin complicar el relato con especulaciones sobre el sentido trascendente de los hechos, y en el caso de Bernal, por sus virtudes narrativas. Ambos son notables

observadores, pero mientras que Cortés es exacto y austero, y escribe sus *Cartas* casi como partes militares que contienen lo esencial para que el monarca español comprenda la dimensión de sus hazañas, Bernal tiene la cultura de los juglares: no sabe poner fin a su crónica porque su memoria prodigiosa lo lleva de un episodio a otro, y para él todos los hechos parecen tener igual rango y todos son merecedores de recordarse. Ambos, pero sobre todo Bernal, inauguran en la literatura americana el relato fresco de lo realmente vivido: hacen de sus crónicas un medio para acercar al lector a los hechos vividos por sus autores, de tal modo que el lector ve seres de su propio tamaño actuando en circunstancias históricas excepcionales. Bernal, además, introduce en la literatura americana la riqueza de la vida: su crónica recoge las acciones de grandes y pequeños personajes, da cabida a las anécdotas cotidianas y las entrelaza con los acontecimientos deslumbrantes que cambiaron el sentido de la historia. Supo cómo contar bien una historia que había vivido, y tuvo el don de infundirle frescura y espontaneidad a su relato (Iglesia, 1980).

Los frailes, en cambio, interpretaron la sucesión de descubrimientos, conquistas y evangelizaciones con las ideas que habían leido en los libros del Antiguo y el Nuevo Testamento, sumergidos en las concepciones redentoras del cristianismo primitivo, atentos a las profecías que describía el libro del Apocalípsis, y excitados por las imágenes místicas medievales. John Leddy Phelan descubrió, en la obra de fray Jerónimo de Mendieta, un hijo de la orden fraciscana (la primera en acoger y difundir en la Europa medieval las ideas escatológicas de Joaquín de Fiore y la primera que envió frailes misioneros a predicar el evangelio en Nueva España), un portador ejemplar de estas ideas místicas.

Mendieta vio en la conquista realizada por Hernán Cortés el acto providencial que permitió la entrada efectiva del evangelio en las nuevas tierras. Según Mendieta, la llegada de los doce fraciscanos a Tenochtitlan convirtió a esta ciudad en una nueva Jerusalén, y a los frailes, en hombres apostólicos, y formuló lo que «puede considerarse como la interpretación mística de la conquista» (Phelan, 1972, 17). Interpretó los fines de la Corona y de la Iglesia españolas como exclusivamente dirigidos a cumplir el mandato apostólico de predicar el evangelio y convertir a los infieles. Pero, al igual que muchos otros frailes, Mendieta no aceptaba la intromisión de la Iglesia secular y de la Corona en la gran tarea de sembrar el evangelio y recrear la primitiva Iglesia de los primeros apóstoles, que para él era una misión exclusivamente destinada a los religiosos, los únicos cualificados para alcanzar la perfección de los ideales apostólicos.

Mendieta vio en la pobreza, humildad y obediencia de los indios condiciones adánicas, y adquirió la convicción, compartida por otros frailes, de que después de siglos de frustración los indios representaban para los auténticos creyentes la oportunidad única de realizar, en gran escala, la doctrina de la pobreza evangélica. La condición indispensable para cumplir este ideal era que los indios se mantuvieran apartados de los españo-

les. Sin esta condición no podría recrearse el ideal de los primeros apóstoles, que Mendieta imaginaba como un reino donde los indios, preservando sus virtudes adánicas, se dedicarían a glorificar a Dios, guiados por los frailes, quienes asumirían el papel de padres protectores. Al contrario de los proyectos de la Corona y de la Iglesia secular, Mendieta concibió a la Nueva España como el lugar donde podría preservarse una comunidad indígena ordenada como un «gran monasterio o una gran escuela». En esta gran aula comunitaria, bajo el cuidado exclusivo de los frailes, los indios podrían llegar a ser «la mejor y más sana cristiandad y policía del universo-mundo», y lograr una perfección nunca alcanzada antes por raza alguna en la tierra (*Ibid.,* 98-9).

El descubrimiento de un estado de simplicidad y pureza en los indios fue una revelación tan deslumbrante y cargada de revelaciones apostólicas, que hombres guiados por otras motivaciones, como el oidor Vasco de Quiroga, al ver a los indios descalzos, con cabellos largos y descubiertas las cabezas, «a la manera en que andaban los apóstoles», quedó persuadido, desde 1531, de que era posible plantar en Nueva España «un género de cristianos a las derechas, como primitiva Iglesia». Pero, a diferencia de los misioneros, Quiroga combinó estos ideales cristianos con el ideal renacentista de la búsqueda de la perfección humana, de manera que la mezcla de los ideales apostólicos con la lectura de las *Saturnales* de Luciano acerca de la edad de oro, y particularmente de la *Utopía* de Tomás Moro, le proporcionaron las ideas guías para organizar a la población indígena en comunidades dirigidas a perfeccionar la condición humana.

Excitado por la disposición ingenua, humilde y sencilla de los indios, en 1531 Quiroga propuso al Consejo de Indias un vasto plan para congregarlos en poblaciones, «donde trabajando e rompiendo la tierra, de su trabajo se mantengan y estén ordenados en toda buena orden de policía y con santas y buenas y católicas ordenanzas ... hasta que por tiempo hagan hábito en la virtud y se les convierta en naturaleza».

Quiroga organizó sus Repúblicas-Hospitales siguiendo los principios comunitarios que regían la *Utopía* de Moro, como lo demostró hace tiempo Silvio Zavala, y completó esta organización con la doctrina y la práctica cristianas, de manera de introducir «la fe y policía mixta» necesarias para hacer de «esta primitiva nueva y renaciente iglesia de este Nuevo Mundo, una sombra y dibujo de aquella primitiva iglesia de nuestro conocido mundo del tiempo de los santos apóstoles» (Zavala, 1965).

Sin embargo, había una gran diferencia entre la utopía terrena propuesta por Vasco de Quiroga y el proyecto místico de los religiosos, y particularmente de los franciscanos, quienes no aceptaban la «policía mixta» que implantó Vasco de Quiroga en sus Repúblicas, rechazaban la intromisión de la Iglesia secular y del Estado en la organización de las comunidades indígenas, acusaban a los miembros de ambas instituciones de corruptos y venales, y aspiraban a fundar en la Nueva España un vasto monasterio de indios dedicado a la adoración de Dios y exclusivamente gobernado por los frailes.

Desde que los frailes vieron en los indios la materia ideal para hacer de su proyecto místico una realidad terrena, indagar su origen e historia pasada se convirtió en una atracción irresistible: significaba, para hombres como los misioneros, que interpretaban la historia a través de las Escrituras y las profecías, esclarecer la vinculación entre los pueblos americanos y la generación de Adán, descubrir por qué habían caído los indios en la idolatría y por qué se había reservado a los misioneros la tarea de extirparla y conducirlos a la verdadera religión. Es decir, el interés por el pasado indígena tenía para los religiosos un sentido trascendente: conocer los designios de Dios. Pero para la Corona y los miembros de la Iglesia secular, y aún más para los encomenderos, esta obsesión de los religiosos por desentrañar el pasado indígena, por valorar sus costumbres paganas, por interpretar sus idolatrías demoníacas con patrones que sólo se aplicaban a las naciones civilizadas, y por conservar y aún ensalzar sus formas de vida, llegaron a ser, más que medios para catequizar a los indios, formas de alentar su autonomía y propiciar su rebelión. Por eso no tiene nada de extraño que la Corona combatiera el proyecto de los misioneros, y que a partir de 1570 prohibiera las indagaciones sobre el pasado indígena e impidiera la publicación de las obras que los misioneros habían elaborado sobre su religión y tradiciones (Beaudot, 1977).

Al lado de estas formas de hacer y escribir la historia, España introdujo en América la extensa variedad de técnicas y estilos literarios desarrollados en Europa para recrear el pasado. Algunas de estas formas, como el diario de viaje y las relaciones de descubridores y capitanes, alcanzaron en el Nuevo Mundo momentos de gran plenitud. Más tarde, el asentamiento español en el territorio dio paso a la generación de los cronistas oficiales de Indias, quienes introdujeron en la cultura americana los modelos de la antigüedad clásica y de la crónica medieval. Por esta vía, la recordación y la interpretación del pasado se convirtieron en un ejercicio libresco, acaparado técnica y socialmente por los profesionales de las letras, y sometido a las normas que dictaban los miembros del gremio.

Apoyados por el poder del monarca y por el carácter institucional y monopólico de su cargo, los cronistas oficiales de Indias sentaron las bases de la acumulación ordenada de los conocimientos históricos: la concentración de las informaciones y la creación de archivos corrieron paralelos al cargo de cronista oficial. Los cronistas establecieron asimismo la obligación para el historiador de documentar los hechos que narraba, hicieron de esta tarea un arte especializado y remunerado, divulgaron los métodos y estilos de los historiadores clásicos, y elevaron la obra histórica a la categoría de los géneros cultos, tanto por las exigencias que en adelante demandó su composición, como por el estilo rebuscado que implantaron como modelo.

Paralelamente a la destrucción del poder de conquistadores, encomenderos y frailes, y a la creación de un aparato político y administrativo manejado desde la metrópoli, la Corona impuso un rígido control

sobre la producción histórica y literaria. En los dominios de España en América, la redacción, publicación y circulación de libros fue limitada por un número tan agobiante de restricciones, censuras, permisos y aprobaciones que, salvo por contrabando, no se difundió nada contrario a los intereses del Estado o de la Iglesia (Beaudot, 1977, 499; Friede, 1959, 45-94). Una primera medida para controlar la difusión de noticias americanas fue la creación del cronista y cosmógrafo de Indias, figura semejante a la del cronista oficial del reino de Castilla. En adelante este cronista vino a ser el único autorizado para escribir las historias generales de los dominios españoles en América, y el receptor único de los informes americanos enviados por sus funcionarios de ultramar. Más tarde los virreinatos, las capitales de estas entidades y las órdenes religiosas tuvieron su propio cronista oficial, de tal manera que la escritura de la historia se convirtió en una función más de la gestión política y administrativa de los grupos dirigentes de la sociedad colonial. No sólo se creó un monopolio virtual de la reconstrucción histórica al limitarse el ejercicio de esta actividad a una sola persona, sino que la interpretación y la explicación de los hechos quedaron subordinados a los intereses dominantes en la corporación capitalina, la orden religiosa, el virreinato o el gobierno metropolitano, último eslabón al que por principio político general quedaron supeditados los demás intereses particulares.

Este monopolio de la producción histórica afectó a la libertad, la pluralidad y la representatividad del discurso histórico. Nada lo dice mejor que la misma producción histórica: frente a la vitalidad, la creatividad, la pluralidad y la inventiva del discurso histórico del siglo XVI, las obras posteriores palidecen, se ven ahogadas en la retórica, y su objetivo principal, antes que la creación, es la compilación. Los cronistas oficiales de Indias, antes obsesionados por el registro extensivo de la novedad americana, en el siglo XVII se convierten en densos acumuladores de datos y en apologistas de la obra española en América (Cambia, 1940; Esteve Barba, 1964).

Una muestra de las diferentes actitudes europeas ante el indio y su cultura la constituye el testimonio que nos legó el conquistador, el cronista oficial de la Corona y el fraile misionero. Mientras que los dos primeros sólo se sirvieron de sus impresiones personales directas para componer sus obras, o de relatos de segunda mano, el misionero emprendió una indagación extensa y profunda, que tomó al indio como fuente principal de conocimiento. El misionero constituyó al indio en su principal informador, y a partir de esa fuente compuso escrupulosos cuestionarios que, como en el caso paradigmático de Sahagún, permitieron reconstruir la imagen global de una cultura. A este interés se debe que la historia de los pueblos aborígenes de América traspasara la destrucción de la conquista. La primera imagen de la complejidad de la civilización indígena, y la creación de métodos y técnicas especialmente dirigidos a recuperar esas culturas extrañas, se debe a los misioneros que vieron en la humanidad indígena la materia ideal para construir una nueva sociedad. Su interés

por la cultura y la historia indígena rebasó el interés material y estratégico de los conquistadores, y fue más allá del interés libresco de los cronistas oficiales. Era un interés provocado por la necesidad de conocer el proceso histórico que había forjado a un hombre diferente del europeo.

III. TRANSFORMACION DE LA MEMORIA INDIGENA Y SURGIMIENTO DE LA MEMORIA MESTIZA Y CRIOLLA

Hoy sabemos que ni la conquista ni la implantación del dominio español pudieron segar los diversos modos de recrear, conservar y difundir el pasado que habían inventado los pueblos mesoamericanos. Bajo condiciones de dominación, los pueblos indígenas mantuvieron sus formas antiguas de recordación y trasmisión del pasado, e inventaron nuevas, que eran una combinación de sus tradiciones y de las concepciones cristianas y europeas de la historia. Asimismo, los nuevos grupos sociales que resultaron del proceso de mestizaje inducido por la colonización española, los mestizos y los criollos, crearon formas propias de registro e interpretación del pasado.

1. *Continuidad y cambio en la memoria indígena*

La conquista y destrucción de Tenochtitlán no sólo significó la pérdida de la capital mexica: fue un derrumbamiento del cosmos, una disrupción del orden sagrado que a partir de Tenochtitlán, el ombligo del mundo, unía las potencias celestes con las del inframundo y establecía la relación con los cuatro rumbos del universo. En todos lados el derrumbe de los antiguos centros políticos indígenas fue visto como un dislocamiento de las fuerzas que dotaban de energía al cosmos y organizaban el espacio territorial. La sensación de trastocamiento del mundo que siguió a la conquista se acentuó aún más por la proscripción del sistema calendárico indígena, que, además de ordenar la sucesión de los días y los ciclos, fijaba el orden de las ceremonias religiosas, articulaba el tiempo con el espacio, y a ambos con el acontecer terreno, con la vida y el destino de los hombres. El primer efecto de la conquista sobre la memoria indígena fue la destrucción del sistema estatal que recogía y ordenaba el pasado y lo convertía en pasado común del grupo étnico. El segundo fue la represión de todo intento de los vencidos para expresar y transmitir su memoria. A partir de la conquista la recolección y trasmisión del pasado indígena se produjo en un campo de tensión creado por la sola presencia del conquistador, y se desenvolvió en un clima de represión que ahogaba las formas de recordación del pasado que chocaban con las que imponía el conquistador. De ahí que la mayor parte de las formas ideadas por los indígenas para preservar y transmitir su pasado adquirieran la forma de sistemas ocultos, subterráneos, a menudo disfrazados con ropajes cristianos, o herméticamente encerrados en el idioma y las prácticas secretas de pueblos celosos de conservar sus propias tradiciones.

Los estudios sobre la reconstrucción indígena del pasado muestran, por un lado, la continuidad de las antiguas concepciones indígenas en la situación colonial, y, por otro, las transformaciones que se operaron en esta tradición al chocar y mezclarse con ella las concepciones occidentales. Hoy sabemos que la disrupción provocada por la conquista obligó a los mexicas a reconstruir el rompimiento entre el pasado y el presente mediante una nueva interpretación de la derrota y de la historia dinástica. Según esta interpretación, el colapso súbito del imperio mexica condujo a sus sobrevivientes a identificar a Hernán Cortés con el dios-héroe cultural Quetzalcóatl, y las concepciones místicas y mesiánicas del cristianismo convirtieron a Quetzalcóatl en un hombre blanco y barbado que previamente predicó el evangelio entre los indígenas y abrió el camino para la conquista que habría de consumar Hernán Cortés (Gillespie, 1989).

En un estudio excelente sobre la continuidad y transformación de la memoria indígena bajo el dominio colonial, Serge Gruzinski ha mostrado que la recordación indígena del pasado a través de pictografías produjo en el siglo XVI obras maestras, como el *Códice Borbónico,* el *Tonalamatl de Aubín,* el *Códice Selden* o el *Códice Xólotl,* y que esta tradición se prolongó hasta muy avanzado el dominio español. Sin embargo, como se observa en el *Lienzo de Tlaxcala,* estas mismas técnicas y tradiciones transmitieron una interpretación española de la conquista, por primera vez unieron la historia indígena con la historia europea, y son ejemplo de un dominio de la escritura sobre la imagen, de una nueva concepción del espacio y de una occidentalización de la figura humana. En dos etapas de la gran obra de Sahagún, los *Primeros memoriales* escritos entre 1558 y 1560, y en el *Códice Florentino* escrito entre 1578 y 1579, se observa un proceso semejante y el progresivo dominio del texto escrito sobre las antiguas pictografías.

La presión española para recoger el pasado indígena e interpretarlo con las categorías temporales y escriturales de la cultura occidental está presente en las famosas *Relaciones geográficas* que mandó colectar Felipe II a fines del siglo XVI. Sin embargo, aun cuando las preguntas y la redacción de las *Relaciones* fueron hechas por españoles, los indígenas interrogados pudieron transmitir en ellas una interpretación histórica fundada en la gran hecatombe demográfica que los había diezmado. En esta versión el pasado prehispánico se presentó bajo la forma de un orden armónico que la conquista había roto, trasmutándolo en desorden, al cual atribuían su destrucción física, el decaimiento vital y la pérdida de la antigua estabilidad (Gruzinski, 1988, caps. I y II).

En otro estudio notable Nancy Farris ha mostrado que, a pesar de los efectos disruptores de la invasión española en la península de Yucatán, los mayas mantuvieron sus tradiciones, su concepción de la vida como una empresa colectiva de sobrevivencia, y continuaron registrando y transmitiendo el pasado sirviéndose de sus propias categorías cíclicas del tiempo. Los libros del *Chilam Balam* reflejan la intromisión de algunas

ideas occidentales y cristianas en el pensamiento maya, pero lo característico de estos libros, que durante el período colonial se mantuvieron ocultos a los españoles, es que en ellos se expresa una concepción del tiempo, el pasado y el cosmos fundada en categorías propias, y destinadas a recrear una visión maya del mundo. En esta visión los hechos históricos del presente colonial están inextricablemente fundidos con los *katunes* o ciclos temporales anteriores, pues según esta concepción lo que ocurrió antes en determinados *katunes* volverá a ocurrir cuando se complete una vuelta circular del tiempo. En esta concepción el pasado era un instrumento para predecir el futuro y ordenar el presente (Farris, 1984; 1987).

La persistencia de las antiguas concepciones del tiempo y del pasado entre los mayas fue tan fuerte que sus principales movimientos rebeldes se inspiraron en la noción de que era posible, después de transcurrido un lapso de tiempo, volver a instaurar sus formas nativas de vida, desterrando de la tierra maya la presencia del invasor extranjero. En las insurrecciones mayas de 1546-47 la restauración del antiguo pasado indígena fue el sustento que animó la rebelión, y en las rebeliones de Cancuc (1712-13) y de Jancinto Canek (1761), el propósito de extirpar la dominación extranjera y crear un reino indígena se combinó con las concepciones mesiánicas y escatológicas occidentales, que hicieron de estas rebeliones movimientos restauradores del pasado alimentados por intensos sentimientos religiosos salvacionistas. La edad o el reino que estos movimientos proponen instaurar en el presente o en el futuro, es un reino que existió antes en un pasado mítico idealizado. En tanto que rechazan el presente y no aceptan un futuro distinto a su modelo mítico, son movimientos profundamente tradicionales, regidos por una concepción del tiempo que postula el retorno al pasado (Farris, 1984; Reifler Bricker, 1981, 59-69.70-6; Florescano, 1987, 209-17, 223-42).

Uno de los cambios que más afectó la cultura indígena bajo la dominación española fue la destrucción de las instituciones políticas mayores (los reinos, como los llamaron los españoles), y la creación de pueblos o diminutas repúblicas de indios, que a partir de 1530 funcionaron como unidades políticas separadas étnica, territorial, jurídica y económicamente del resto de la población. Esta múltiple segregación clausuró la posibilidad de desarrollar una memoria y una conciencia histórica global, y alentó la formación de una memoria y una solidaridad social reducidas al ámbito del pueblo, centradas alrededor de las tierras comunales, la iglesia y el santo patrono del pueblo, los ancestros y acontecimientos de la comunidad. Esta nueva memoria se articuló, en primer lugar, alrededor de la reivindicación y conservación de las tierras de cada pueblo o república de indios. Sin excepción, los pueblos indígenas antiguos y los reorganizados o fundados por la administración española, radicaron el sustrato de su memoria histórica en el acto político y los documentos virreinales que declararon su fundación, les adjudicaron tierras, delimitaron sus fronteras y decretaron el establecimiento de su iglesia y el nombre de su santo

patrono. Los pueblos que dispusieron de estos documentos los guardaron con celo, asentaron en ellos su memoria colectiva, y dividieron su historia en un antes y un después de ese acontecimiento. Los que carecieron de ellos inventaron sus propios «títulos primordiales», se apoderaron a su manera de las formas legales y escriturales españolas para crear una legitimidad sobre las tierras en que estaban asentados, y plasmaron en esos documentos su propia interpretación del pasado.

Los *Títulos primordiales* y los llamados *Códices Techialoyan* son los ejemplos más representativos de esta nueva memoria indígena. Escritos en náhuatl con el alfabeto latino, sin huella de los antiguos anales indígenas que registraban año con año los acontecimientos relevantes, estos documentos resaltan la fundación española del pueblo, y particularmente el acto del otorgamiento y delimitación de las tierras. Más que reflejar la antigua tradición escritural indígena, expresan la continuidad de la tradición oral y el esfuerzo de transmitir la memoria indígena a través de los códigos y las circunstancias creados por la dominación española. No contienen ideas contrarias a la conquista, la evangelización o la congregación de pueblos impuestas por los españoles. Al contrario, estos acontecimientos son evocados, a veces con fechas imprecisas o trastocadas, como hechos fundacionales, y la intervención de los españoles (el rey, el virrey, el arzobispo, Hernán Cortés), es presentada como el acto que le otorga legitimidad a la fundación. Sin embargo, el sentido y el mensaje que emana de estos documentos es indígena: va dirigido a los miembros del pueblo, particularmente a las nuevas generaciones, y declara que todos deben unirse en la preservación de las tierras, y en cuidar que sus títulos y sus tierras no sean tocados por los españoles, bajo ninguna forma. Es decir, si la fabricación indígena de los *Títulos primordiales* y de los *Códices Techialoyan* tuvo por propósito conservar su bien más preciado, la tierra, lo significativo es que a partir de esta memoria sobre el origen de sus tierras y la legitimidad de su posesión se recreó nuevamente la memoria indígena, se cohesionaron los lazos de identidad de sus diversos miembros, renació bajo nuevas circunstancias la memoria oral, la memoria escrita y la memoria pictográfica, y los pueblos indígenas definieron nuevamente un origen, establecieron un pasado y propusieron a sus descendientes un futuro centrado en la posesión de sus tierras y la solidaridad social para defenderlas (Robertson, 1958; 1975; Galarza, 1980; Lockhart, 1981; Gruzinski, 1988, 139-88; Florescano, 1987, 162-7; Harrey, 1986).

Distinta fue la recordación del pasado que escribieron los descendientes de la antigua nobleza indígena. Siguiendo la ruta iniciada por los misioneros etnógrafos, Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin y Fernando de Alvarado Tezozomoc trasladaron al náhuatl escrito, o al español, el contenido de los antiguos anales y genealogías indígenas, y de esta manera provocaron un cambio radical en la tradición histórica indígena: separaron el texto de su interpretación oral. A partir de la puesta en letras del mensaje ideográfico de los códices, el texto histórico indí-

gena adquirió un sentido unívoco que no tenía antes. La introducción del alfabeto europeo convirtió el antiguo texto indígena polivalente en un texto de sentido único, porque la nueva escritura, al recoger una sola interpretación entre las varias que permitían los ideogramas del códice, estableció un sentido único del texto, definió una interpretación única del mismo, y además convirtió esta interpretación en la única autorizada. El texto hizo autoridad. Fue esta otra forma, quizá la más importante, en que el nuevo discurso de la historia impuso su supremacía sobre el antiguo.

Por otra parte, los descendientes de la nobleza indígena que heredaron los antiguos textos históricos se sirvieron de ellos para escribir una historia de tema indígena pero con un contenido y un sentido europeos. Diego Muñoz Camargo, Juan Bautista Pomar y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl descendían, por parte materna, de antiguas familias indígenas nobles, y por el lado paterno, de españoles. Los tres redactaron historias sobre sus antepasados indígenas, pero lo hicieron en español, adoptaron la concepción cristiana de la historia, siguieron el modelo y el estilo de las crónicas españolas, y escribieron para una audiencia española. El drama de estos historiadores mestizos lo refleja no sólo su imposibilidad de identificarse con la historia y los intereses de sus antepasados, sino su incapacidad para crear un discurso propio, auténtico. Su discurso de la historia es un texto híbrido, sin sustancia propia, que ni se identifica con la sociead indígena ni es el discurso real del dominador (Florescano, 1987, 167-81).

La recreación del pasado elaborada por los criollos es la mejor estudiada de las memorias históricas novohispanas, y es también una reconstrucción basada en memorias diversas, unificadas por la concepción cristiana de la historia y el patriotismo de los grupos dirigentes que se desarrollaron en Nueva España. Para los criollos, su desafío vital radicó en aceptar la tierra de origen y su pasado indígena, que había sido desvalorizado por los primeros conquistadores y frailes, quienes lo calificaron de idolátrico y satánico.

En el siglo XVII surge con gran fuerza una corriente criolla que hace la apología de la tierra americana y busca elevar la antigüedad mexicana al rango que tenía en Europa el pasado greco-latino. En este proceso, la explicación que los criollos le dieron a la figura mítica de Quetzalcóatl y a la aparición de la virgen de Guadalupe se convirtieron en argumentos decisivos para lavar el pasado idolátrico y darle fundamento a la identidad de los nacidos en Nueva España. Según esta interpretación, el apóstol Tomás había predicado el evangelio en la tierra mexicana antes de la llegada de los españoles, y bajo la figura de Quetzalcóatl prometió regresar y acabar su tarea de cristianización. El milagro de la aparición de la madre de Dios en la advocación de la virgen de Guadalupe no hizo sino corroborar estos propósitos divinos: la Nueva España era un ámbito privilegiado por Dios mismo, una tierra de promisión destinada a un futuro grandioso. La virgen de Guadalupe unió a católicos e indígenas

en un solo culto nacionalmente celebrado, y a este conjunto de valores y símbolos integradores, los criollos del siglo XVIII le sumaron la idea de que su patria tenía un pasado remoto, un pasado que al ser asumido por ellos dejó de ser sólo indio para convertirse en criollo y mexicano. Francisco Xavier Clavijero, un jesuita ilustrado, completó esta reconstrucción recuperando como propio y legítimo el pasado indígena anterior a los españoles. Así, al integrar a la noción de patria la antigüedad indígena, los criollos expropiaron a los indígenas su propio pasado e hicieron de ese pasado un antecedente legítimo y prestigioso de la patria criolla. La patria criolla disponía ahora de un pasado remoto y noble, de un presente unificado por valores culturales y símbolos religiosos compartidos, y podía por tanto reclamar legítimamente el derecho de gobernar su futuro. Ningún otro grupo ni clase creó símbolos integradores dotados de esa fuerza, ni tuvo la habilidad de introducirlos y extenderlos en el resto de la población (O'Gorman, 1986; Brading, 1980; Lafaye, 1979; Florescano, 1987, 256-80).

BIBLIOGRAFIA

Anglería, P. M. de (1964), *Décadas del Nuevo Mundo,* 2 vols., Porrúa, México.

Beaudot, G. (1977), *Utopie et histoire au Mexique,* Privat, Tolouse.

Brading, D. (1980), *Los orígenes del nacionalismo mexicano,* Era, México.

Carbia, R. D. (1940), *La crónica oficial de las Indias Occidentales,* Buenos Aires.

Caso, A. (1977), *Reyes y reinos de los mixteca,* FCE, México.

Cohn, N. (1981), *En pos del milenio,* Alianza, Madrid.

Edmonson, M. S. (1988), *The book of the year. Middle American calendrical systems,* University of Utah Press, Satl Lake City.

Esteve Barba, F. (1964), *Historiografía indiana,* Gredos, Madrid.

Farris, N. (1984), *Maya society under colonial rule. The colective entreprise of survival,* Princeton University Press, Princeton.

Farris, N. (1987), «Remembering the future anticipating the past: history, time and cosmology among the maya of Yucatán»: *Comparative Studies in Society and History 29/3.*

Fernández de Oviedo, G. (1972), *Sucesos y diálogos de la Nueva España,* SepSetentas, México.

Florescano, E. (1987), *Memoria mexicana,* Mortiz, México.

Friede, J. (1959), «La censura española del siglo XVI y los libros de historia de América»: *Revista Histórica de América,*

Galarza, J. (1980), *Codex de Zempoala: Techialoyan E 705,* Mission Archéologique et Ethnologique Française au Mexique, México.

Garibay, A. M. (1965), *Teogonía e historia de los mexicanos,* Porrúa, México.

Gillespie, S. (1989), *The Aztec kings,* The University of Arizona Press, Tucson.

Gruzinski, S. (1988), *La colonisation de l'imaginaire. Societés indigénes et occidentalization dans le Mexique espagnol: XVIe-XVIIIe siècles,* Gallimard, Paris.

Harrey, H. R. (1986), «Techialoyan codices: Seventeenth-century indian land titles in central Mexico», en R. Spores (ed.), *Supplement to the Handbook of Middle American indians,* University of Texas Press, Austin.

Iglesia, R. (1980), *Cronistas e historiadores de la conquista de México,* Colegio de México.

Lafaye, J. (1979), *Quetzacóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional de México,* FCE, México.

Lockhart, J. (1981), «Visiones de la identidad colectiva e historia de algunos pueblos del Valle de México en los siglos XVII (finales) y XVIII»: *Revista de la División de Ciencias Sociales y Humanidades, II/4.*

López de Gómara, F. (1946), *Hispania Victrix. Primera y segunda parte de la historia general de las Indias,* BAE, Madrid.

Löwith, K. (1958), *El sentido de la historia,* Aguilar, Madrid.

Marcus, J. (1976), *Emblem and state in the classic Maya lowlands,* Dumbarton Oaks-Trustees for Harvard University, Washington.

Millon, R. (1981), «Teotihuacán: city, state and civilization», en J. A. Sablof (ed.), *Supplement to the Handbook of Middle American Indians Archaeology,* University of Texas Press, Austin.

Momigliano, A. (1966), «Time in ancient historiography»: *History and Theory,* 6, 1-23.

Monjaráiz, J. (coord.) (1987), *Mitos cosmogónicos del México indígena,* INAH, México.

O'Gorman, E. (1972), *Cuatro historiadores de Indias,* SepSetentas, México.

O'Gorman, E. (ed.) (1986), *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y el culto de N. S. de Guadalupe de Tepeyac,* UNAM, México.

Phelam, J. L. (1972), *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo,* UNAM, México.

Reifler Bricker, V. (1981), *The indian Christ, the indian king,* University of Texas Press, Austin.

Robertson, D. (1959), *Mexican manuscript painting of the early colonial period: the metropolitan schools,* Yale University Press, New Haven.

Schele, L. y Freidel, D. (1990), *A forest of kings. The untold story of the ancient Maya,* William Morrow and Co., New York.

Zavala, S. (1965), *Recuerdo de Vasco de Quiroga,* Porrúa, México.

LA VISION PROVIDENCIALISTA DE LA HISTORIA

Elsa Cecilia Frost

Quizá ninguna frase escrita en Europa durante el siglo XVI resuma de manera tan clara la actitud del Viejo Mundo ante el hallazgo de nuevas tierras y nuevos hombres como aquella con la que Francisco López de Gómara encabeza la dedicatoria de su libro al emperador: «... la mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo creó, es el *descubrimiento* de las Indias» (Gómara, 1978, 21).

Lo cual no quiere decir, ni mucho menos, que todos los europeos hayan tenido conciencia de lo mucho que este descubrimiento iba a pesar sobre el pensamiento teológico, filosófico y jurídico en los años por venir. A decir verdad, parece que sólo unos cuantos pensadores «profesionales» se percataron de las dificultades y, de ellos, desde luego quienes tuvieron una visión más clara de los problemas fueron aquéllos directamente comprometidos en la empresa.

Para la gran mayoría, la ruptura de la cristiandad por obra de los reformadores y la amenaza creciente del turco eran algo mucho más importante que lo que un puñado de españoles hacía o deshacía más allá del gran océano. Fueron los frailes mendicantes empeñados en la evangelización, quienes sopesaron los problemas teóricos planteados por el descubrimiento —problemas que amenazaban su concepción del mundo— y supieron encontrar, fuera directamente, fuera por un rodeo, una solución que permitiera mantener en pie su visión providencialista de la historia.

El «providencialismo», es decir, la convicción de que el acontecer humano, particular o universal, está regido por la providencia divina es producto del pensamiento bíblico y fue asimilado por el cristianismo.

Los *griegos*, a pesar de su enorme curiosidad intelectual, fueron en cierta forma más modestos y nunca se preguntaron si la historia tiene o no un sentido. Tomaron el orden y la belleza del cosmos y la ley de la generación y la corrupción como paradigmas de su concepción del deve-

nir humano y postularon un eterno retorno, semejante al transcurrir de las estaciones o al movimiento de los astros. Se trataba de un tiempo cíclico que transcurría según las leyes de la naturaleza.

Para los *hebreos*, en cambio, el tiempo y la historia son finitos. Surgieron en el momento mismo en que Dios creó este mundo de acuerdo con su propio designio y deberán tener un fin. Sin embargo, al modificarse el esquema divino por el libre albedrío concedido al hombre, la historia adquirió el carácter de una peregrinación expiatoria. A pesar del pecado original, el hombre no quedó solo, pues Dios le prometió un redentor que enderezaría los desvíos humanos. Dentro de este plan divino, el pueblo de Israel, como pueblo elegido, no sólo habría de volverse finalmente a Dios, sino que llevaría a otros pueblos al conocimiento del Dios único y prepararía la acción del mesías, cuyo advenimiento señalaría «la culminación de los tiempos». La historia es, en consecuencia, la historia de la salvación.

En este sentido teológico, lo que caracteriza a la historia es el movimiento que pasa del enfrentamiento de la criatura con su creador a la reconciliación entre ambos. Por ello, el tiempo se justifica como intervalo entre la caída y la redención.

Debe tenerse en cuenta, además, que a lo largo de siglos el *pensamiento profético* fue añadiendo nuevos elementos a este esquema que, si bien presupone un desarrollo lineal (dado que cada acontecimiento es único e irrepetible), también es circular, puesto que todo se encamina a volver a su origen, es decir, a su creador. Con ello se daba, por otra parte, una explicación a la terrible experiencia histórica de Israel —sufrimientos repetidos que el pueblo sentía como algo injusto—, experiencia que tan mal se avenía con su conciencia de ser el pueblo elegido. El pensamiento profético destacó cada vez más que el sentido de todas estas vicisitudes se comprendería el día del juicio final, que compensaría las terribles pruebas. Parte de esa compensación sería el castigo de los enemigos de Israel. El «día del Señor», que pondría fin al tiempo, adquirió así en forma gradual las características de un «día del juicio» en el que cada uno recibiría aquello, premio o castigo, a que se hubiese hecho acreedor. Sin embargo, entre la suerte que esperaba a réprobos y justos había una gran diferencia cualitativa, puesto que si a los primeros les esperaba el total aniquilamiento, los segundos alcanzarían, tras una serie de cataclismos, la perfecta felicidad en la tierra prometida. La *literatura apocalíptica*, aparecida entre los siglos II y I a.C., convertiría este juicio final en un drama cósmico que pondría fin a la historia. Estos escritos (muy numerosos, si bien sólo el libro de Daniel fue aceptado en el canon veterotestamentario) hablan de un eón y una renovación total de la creación de un cielo nuevo y una nueva tierra (Bultmann, 1961; Balthasar, 1961; Löwith, 1961).

Antes de llegar a esta culminación era necesario que Israel o cuando menos el «resto fiel» alcanzara un estado de perfecta obediencia a la voluntad divina. Entonces aparecería en medio de grandes calamidades natu-

rales, guerras, tumultos, disensiones públicas y querellas privadas, persecuciones y muerte, el mesías. Este personaje, el ungido del Señor, podría ser un profeta como Moisés, un sacerdote perfecto o un rey justo del linaje de David; pero sería quien transformaría la historia introduciendo el reino de Dios.

El cristianismo identificó al mesías con Jesús de Nazaret y con ello se encontró en una situación muy peculiar. Si Jesús era efectivamente el mesías esperado, el fin de los tiempos, de acuerdo con el esquema aceptado, era inminente. Con tal esperanza vivieron los *primeros cristianos,* que interpretaron los sucesos inmediatamente posteriores a la muerte de Cristo como otras tantas señales de que el fin del mundo estaba cerca. Los evangelios mismos aseguran la inmediata consumación de los tiempos. Así, quien aceptaba a Jesús, llevando a plenitud su judaísmo o apartándose del culto pagano, quedaba en espera del fin, que pedía a Dios viniera con rapidez para que los elegidos no flaquearan bajo la terrible presión del mundo y apostataran en el último momento.

Es más que evidente que el mundo y la historia no terminaron y los *teólogos* se vieron obligados a explicar esa paradoja extrema: el tiempo seguía adelante, existía un futuro, aunque de acuerdo con los postulados de su fe todo se había consumado con la muerte del mesías. El problema se solucionó mediante una nueva lectura del Evangelio. Los textos mismos que habían planteado más agudamente el problema, el llamado «discurso escatológico» de Jesús que aparece en los tres evangelios sinópticos (Mt 24-25; Mc 13; Lc 21), dieron la respuesta. Hay en ellos una serie de profecías —destrucción de Jerusalén, guerras, persecuciones y apostasías— interpretadas hasta ese momento de acuerdo con las palabras: «yo os aseguro que no pasará esta generación hasta que esto suceda», sin prestar atención a las palabras siguientes: «mas de aquel día y hora nadie sabe nada» (Mt 24,35-36). Pero, si se toman en cuenta, es posible distinguir entre profecías inmediatas —la caída de Jerusalén— y otras mediatas —el día del juicio—, cuya fecha, siempre según esta interpretación, es imposible de calcular. Hay sin embargo un indicio: el fin del mundo no ocurrirá mientras no se proclame «esta buena nueva del reino en el mundo entero para dar testimonio a todas las naciones» (Mt 24,14).

En consecuencia, la historia no es sólo el intervalo entre la creación y la redención, sino que se alarga hasta la segunda venida del mesías. En la concepción cristiana del tiempo hay una línea divisoria que no es como para los judíos un futuro, sino un *perfectum praesens*. El mesías ya ha venido y a partir de este acontecimiento central se cuenta el tiempo tanto hacia atrás (a.C.), como hacia adelante (d.C.). Los teólogos hicieron de toda la historia anterior al nacimiento de Cristo, fuera la judía o la gentil, una *praeparatio evangelica*.

La historia posterior a la muerte de Cristo es el intervalo decisivo, el tiempo de prueba, el momento en que se separa el trigo de la cizaña. Así, sin negar que el tiempo se hubiera consumado, pudo explicarse que

no hubiera terminado. San Agustín afirmó que vivimos ya en la plenitud de los tiempos, en la última edad, que terminará con la parusía del Señor. En consecuencia, conserva el mismo sentido que le dieron los profetas: es la historia de la salvación.

Debe agregarse que, al hacer suya la visión hebrea de la historia, el cristianismo aceptó también la idea del final de los tiempos como una compensación a los justos por todos sus padecimientos. Y al igual que los judíos, los cristianos sostuvieron que tal compensación se obtendría en este mundo, fijándose incluso una duración determinada a esa felicidad terrena: mil años, al término de los cuales se iniciaría la vida eterna.

Puede afirmarse, por tanto, que las primeras generaciones cristianas, marcadas por las persecuciones y el martirio, sostuvieron no sólo la esperanza apocalíptica, sino que fueron además abiertamente milenaristas.

Son muchos los escritos de algunos *padres de la Iglesia* en los que se advierte la subsunción de la escatología y la visión apocalíptica en el milenarismo, de tal manera que parecerían ser inseparables.

Sin embargo, la Iglesia, sin perder nunca su carácter apocalíptico (Pelikan, 1971), dejó de ser milenarista con relativa rapidez. De hecho, esta posición fue rechazada ya desde el siglo III y quedó excluida del cuerpo doctrinal a partir del concilio de Nicea (325), como lo comprueban los párrafos finales del «credo» redactado en esta reunión. Jesús vendrá de nuevo «a juzgar a vivos y muertos y su reino no tendrá fin», se afirma también la «resurrección de los muertos y la vida perdurable», pero no hay mención de un reino terreno.

Hubo desde luego quienes permanecieron firmes en su convicción milenarista, escatológica y apocalíptica, pero la Iglesia los arrojó fuera de su seno.

Así, pues, la concepción de la historia como historia de la salvación (con todos sus elementos escatológicos y apocalípticos) fue la aceptada en toda la cristiandad, si bien a través de los años no sólo se la amplió, sino que en ciertos casos se la desvirtuó.

Por ejemplo, san Agustín, innegablemente el mayor teólogo de la historia, aclaró que el mundo ha recorrido seis edades que corresponden a las seis etapas de la vida humana: infancia, niñez, juventud, virilidad, madurez y ancianidad, pero que corresponden también a los días de la creación. Vivimos, como ya se dijo, en la sexta edad y así como después de los seis días de la creación vino el reposo, así después de ella vendrá la vida eterna.

Por otra parte, al pasar esta interpretación de la historia del dominio de los teólogos al de la gente común, se añadieron elementos, a veces difícilmente rastreables, a los que se dio tanto peso como a la elaboración de los escolásticos. Es ésta, pues, la concepción del mundo que, a principios del siglo XVI, se verá amenazada por la presencia inexplicable de pueblos hasta entonces insospechados.

En un principio, es decir, en los años inmediatamente posteriores a los viajes de Colón, el «descubrimiento» no causó ningún malestar inte-

lectual. Por una parte, todo europeo medianamente culto sabía de la existencia de grandes grupos humanos en Asia y África que, a pesar de todos los intentos hechos, aún no eran cristianos. Pero, además, debe recordarse que en esos primeros tiempos se pensó haber llegado a tierras asiáticas, de modo que el esquema medieval se mantenía en pie. La Biblia misma servía de apoyo, pues en ella se afirmaba (en Isaías especialmente) la existencia de numerosas islas que también podían ser las «nuevamente halladas» por Colón. Expresión importante, ya que prueba la renuncia a aceptar que se hubiera llegado a una parte desconocida del mundo.

Sin embargo, conforme fueron avanzando los reconocimientos y, sobre todo, a partir del enfrentamiento entre españoles y mexicas, se fue haciendo patente que se trataba de «otro mundo». Noción tan inquietante para la teología que se echó mano de cuanto texto —bíblico o clásico— pudiese probar que eran conocidas desde antiguo. Son muchas las crónicas en las que encontramos confutaciones del error de creer que hay (o puede haber) muchos mundos. Así, Torquemada, sin negar el poder infinito de Dios que, «como creó uno, pudo crear otro y muchos mundos», sostiene que dado que sólo hay un Dios, de qué servirían muchos mundos (Torquemada, 1975-82, I, 11).

Por extraña que pueda parecer ahora esta preocupación, debe recordarse que, basados en los textos bíblicos, los teólogos sostuvieron siempre que el mundo es uno, ya que fue creado por amor al género humano y con uno «se acudía a la satisfacción del negocio», como también dice Torquemada. Pero a esta convicción se agregó en algún momento que si el mundo tenía tres partes era porque en cierta forma era un reflejo de la Trinidad. Más todavía, y ya en el terreno popular, los «magos venidos de Oriente» de los que habla el evangelio de Mateo, sin dar número ni nombre, resultaron ser también tres a fin de que representaran a toda la humanidad, a los descendientes de los tres hijos de Noé: Sem, Cam y Jafet.

Por todo esto y una vez establecido que, auque «nuevas», las tierras descubiertas forman un solo mundo con las conocidas de antiguo, el siguiente paso fue identificarlas con alguna de ellas. Así, Gonzalo Fernández de Oviedo (1526) asegura que ya los antiguos conocían «estas Indias» y escribieron acerca de ellas, para afirman después que son aquellas «famosas *Islas Hespérides*». Para Gómara, en cambio, se trata de la Atlántida, de la que Platón escribió «en el *Timeo* y en el *Critias*», en tanto que el dominico fray Gregorio García identifica las Indias occidentales con las islas que Aristóteles «dice que estaban detrás de la Atlántida... las que hoy se llaman de Barlovento». Otro miembro de la Orden de Predicadores, fray Tomás de Maluenda, sostuvo a su vez que el Ofir citado en el segundo libro de los Reyes es el Perú. Como ya se mencionó, los textos de Isaías fueron muy consultados y en algunos casos parecieron ajustarse perfectamente a la realidad, por ejemplo, cuando el profeta pone en boca de Dios las palabras sobre unas lejanas islas, cuyos habitantes «no han oído nunca hablar de mi nombre».

En consecuencia, si la tierra misma planteaba el problema de su identificación y encuadre en el esquema establecido, ¿qué hacer con esos millones de seres que nunca habían conocido la palabra evangélica?

De su linaje adámico no podía dudarse, sin dudar de la Biblia misma que, por lo demás, ofrecía en los versículos citados de Isaías una confirmación de que había gente que no conocía a Cristo. Hecho atestiguado además por la experiencia de todos esos pueblos asentados más allá de las fronteras de la cristiandad. Con todo, esta sencilla explicación no parece haber convencido a los frailes, pues si se recuerda que Jesús ordenó a sus discípulos: «Id y enseñad a todas las gentes», ¿por qué no se había cumplido aquí su mandato? Además, el hecho mismo de que las nuevas tierras fueran susceptibles de tan diversas identificaciones, sin que ninguna pudiera establecerse definitivamente, iba pesando cada vez más sobre los ánimos de los evangelizadores. Si a ello añadimos el conocimiento creciente de las terribles prácticas rituales de los indios, comprenderemos la angustia de fray Bernardino de Sahagún:

> Es, cierto, cosa de grande admiración que haya Ntro. Señor tantos siglos ocultado una selva de tantas gentes idólatras (Sahagún, 1977, I, 30).

Para solucionar el problema humano se recurrió a las mismas fuentes en las que se creyó encontrar la respuesta al problema geográfico: la literatura clásica y la Biblia.

Se propusieron en consecuencia toda clase de antepasados para los indios. En forma muy natural casi todos los cronistas se inclinaron por atribuirles un linaje judío.

Así, para el dominico fray Diego Durán, el origen judío de los indígenas es indudable:

> Unos y otros tienen costumbres y conversación tan bajos que creo no incurriría en capital error el que lo afirmase, si considerado su modo de vivir, sus ceremonias, sus ritos y supersticiones, sus agüeros e hipocresías, tan emparentadas y propias a los de los judíos, que en ninguna cosa difieren (Durán, 1967, I, 13).

La prueba se encuentra, como era de esperar, en la Escritura, ya que se trata de las tribus perdidas de Israel que —según uno de los *apócrifos* (IV Esdras)— «pasaron a vivir en una tierra remota y apartada que nunca había sido habitada» (Durán, 1967, I, 14).

En el caso de fray Bartolomé de Las Casas hay discrepancias, pues, según Torquemada, el obispo de Chiapas sostenía, por una serie de complicadas razones —entre las cuales se halla una supuesta semejanza entre los vocablos hebreos y los aborígenes— que los indios provenían de esas tribus perdidas. La causa para atribuir a Las Casas dicha opinión fue el haberla encontrado Torquemada en un papel donde estaban escritas unas cláusulas del testamento de don fray Bartolomé de Las Casas... y por esto y por ser un mismo lenguaje, el uno que el otro y el mismo estilo

que en todos sus escritos quedó» (Torquemada, 1975-82, I, 38). Sin embargo, si se consultan las obras de Las Casas, encontramos que, por el contrario y a pesar de una larga comparación etimológica, el dominico desecha esta hipótesis.

Tampoco resulta estar muy convencido de ella otro miembro de la Orden de Predicadores, fray Gregorio García, quien, en un alarde de erudición y objetividad, propone veintitrés hipótesis sobre el origen de los indios y pasa revista a egipcios, fenicios, cartagineses, griegos, chinos, tártaros, sin que siquiera falten los franceses, ingleses y noruegos como posibles antecesores. La conclusión de fray Gregorio es que, puesto que en las Indias viven pueblos muy diversos, cada uno de ellos proviene de algún otro pueblo del Viejo Mundo; tampoco faltarían, naturalmente, los descendientes de judíos (García, 1981).

Más cautos en este aspecto que los dominicos, los frailes menores resultan muy parcos. Así, fray Andrés de Olmos asienta sin más que «no hay quien dude venir [los indios] de los hijos de Noé», en tanto que Motolinía se desentiende fácilmente del problema: «estos naturales son puros *gentiles*, y ésta es la más común opinión y parece ser más verdadera» (Motolinía, 1971, 14).

Sin embargo, conforme avanzaba el siglo XVI, los dominicos fueron inclinándose cada vez más a la defensa de los derechos del indígena, defensa que iniciaran ya en las islas fray Antón de Montesinos y fray Pedro de Córdoba. Dejaron así un tanto de lado la búsqueda por el sentido oculto de los acontecimientos, para centrarse en la igualdad del género humano. Su campo fue por ello más el jurídico que el histórico, aunque la Biblia siga siendo su fundamento. Es imposible dar completa la larga lista de los defensores que la Orden de Predicadores proporcionó a los indios, fuera en estas tierras o en España. Porque si el primer obispo de la diócesis carolense, Julián Garcés, promotor de la bula *Sublimis Deus*, Bartolomé de Las Casas y Francisco de Vitoria son los más conocidos, esto no quiere decir que fueran los únicos.

Retirados así los dominicos al terreno jurídico-teológico y más preocupados los agustinos por introducir a los indios en su espiritualidad y aun por los problemas que presentaba la administración de los sacramentos (fueron ellos los primeros en admitir a los indios a la eucaristía), quedó en manos de los franciscanos la tarea de encontrar el sentido de la historia prehispánica. Para explicar que los naturales hubieran vivido más de quince siglos sin conocer la luz del evangelio, recurrieron a viejas tradiciones de la Iglesia: el papel que el demonio —el Tentador— ha asumido frente al hombre desde el inicio de los tiempos, la que pudiera llamarse «teoría de la compensación» y la elección que Dios puede hacer de un pueblo, un grupo o un individuo para una tarea determinada.

El primer paso (que también dieron los dominicos) fue el mostrar la *unidad de la naturaleza humana*. Una vez establecido que los indios descendían de alguno de los hijos de Noé, había que señalar que, a pesar de los excesos en que hubiese caído su culto, podía encontrarse un para-

lelo con los otros gentiles. Y si la historia de éstos podía ser presentada como una *praeparatio evangelica*, lo mismo podría hacerse con la de los nuevos gentiles. De un plumazo, los franciscanos hicieron desaparecer los siglos transcurridos desde el nacimiento de Cristo hasta el «descubrimiento», al asegurar que para los indios «ésta es la edad apostólica».

No deja de causar extrañeza que la equiparación entre los antiguos y los nuevos gentiles no se hiciera a partir de las virtudes comunes (aunque a veces sí se las mencione), sino a partir de los vicios y aberraciones en las que han caído no sólo estos pueblos, sino todos. Los españoles del siglo XVI, religiosos o seglares, vieron en la religión la obra del demonio, aunque sólo uno de ellos, fray Bartolomé de Las Casas, haya sido capaz de decir que, aunque surgida del engaño satánico, era muestra de una sensibilidad religiosa extraordinaria. Pues para ofrendar la vida humana es necesaria la plena comprensión de la grandeza de Dios (Las Casas, 1967, II, 267). Pero si el alegato del dominico puede provocar extrañeza, la atribución al demonio de los cultos indígenas era perfectamente natural para los religiosos.

El salmo 95, 5, afirma: «Todos los dioses de los pueblos son demonios». Afirmación que se repite en otros textos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. En el Apocalipsis el demonio se manifiesta como un formidable enemigo del reino de Dios y Pablo concibe su misión como un combate que deberá llevar a los gentiles a la conversión «de las tinieblas a la luz y del poder de Satanás a Dios» (Hch 26,18), es decir, a abandonar el paganismo y entregarse a Jesús. Para Pablo es indudable que «lo que sacrifican los gentiles, a los demonios, y no a Dios, lo sacrifican» (1 Cor 10,20). En los siglos siguientes, los padres de la Iglesia mantuvieron esta identidad entre los demonios y los dioses paganos y todo obstáculo o ataque al cristianismo, toda recaída en el paganismo, todo brote de herejía fueron vistos, en consecuencia, como obra del demonio.

Así, pues, si los frailes describen los cultos prehispánicos como cultos demoníacos, se basan en la tradición bíblica que no era posible poner en duda. Sin embargo, al hacer este juicio negativo sobre el culto indígena, los misioneros lograron poner de manifiesto que los indios pertenecían plenamente a la humanidad, dado que la característica más acusada del demonio es ser enemigo del género humano. De ello pudo concluirse que si los indios no fueran hombres o no lo fueran de modo pleno, el demonio ningún interés tendría en ellos. Pero si no «ha habido en el mundo idólatras tan reverenciadores de sus dioses», ni ningún otro pueblo ha llevado «yugo tan pesado y de tantas ceremonias», según Sahagún (1977, I, 30), es porque sus almas son tan valiosas como las de los europeos. Si Satanás llevó a los pueblos prehispánicos a la idolatría, como antes llevó al mundo greco-latino a este mismo y aborrecible pecado, es porque tan hombres son unos como otros. Puede decirse, aunque suene extraño, que el común denominador se encontró en el demonio. Ahora bien, esta acción de Satanás en el Nuevo Mundo se enlaza, de modo muy natural, con el segundo de los temas enunciados, el que he llamado *teo-*

ría de la compensación. De nuevo, hay que acudir a la más antigua tradición judeo-cristiana, basada en textos que no fueron aceptados en el canon bíblico, pues es en ellos donde se dice que los hombres fueron creados a fin de ocupar los lugares que los ángeles rebeldes habían dejado vacíos. Lo que explica el odio del demonio hacia el hombre al que llevó al pecado, de tal modo que esta primera caída es parte de una lucha cósmica que se inició con la rebelión y la expulsión de Luzbel y sus seguidores. Sin embargo, Dios tuvo misericordia de los hombres y eligió al pueblo judío para una misión salvadora con respecto a toda la humanidad. El mesías había de nacer en el seno de Israel y éste debía apoyar su obra. La larga preparación de los judíos a fin de que cumplieran esta misión resultó inútil. Su rechazo al mesías cambió radicalmente la historia, pues Dios eligió a los gentiles para que el evangelio se propagase y ocuparan el sitio de Israel.

América surgió para Europa casi en el mismo momento en que la vieja cristiandad quedaba rota por la herejía luterana. Nada más natural, por tanto, que ver en ello una acción providencial que llevaba a compensar a «la Iglesia católica con la conversión de muchas ánimas, la pérdida y daño grande que el maldito Lutero había de causar a la misma sazón y tiempo en la antigua cristiandad» (Mendieta, 1971, 174). La frase es del franciscano fray Jerónimo de Mendieta, que sostiene así que la Iglesia compensa sus pérdidas europeas con sus ganancias americanas. Pero la compensación puede tener un sentido inverso y el dominico fray Francisco de Burgos —que resucita con ello otro aspecto de la tradición patrística— afirma que los indios cayeron y estuvieron tanto tiempo bajo el dominio brutal del demonio precisamente por el incontenible avance del cristianismo en el Viejo Mundo durante los primeros siglos.

De nuevo, este tema se desliza hacia el siguiente: la predestinación o elección que la providencia hace de un hombre, un grupo o un pueblo determinado para alcanzar sus fines.

Es aquí, al tratar de la elección, donde los franciscanos van a mostrar una gran habilidad para entretejer los acontecimientos más diversos y lo hicieron tan convincentemente que resulta difícil pensar que haya podido ser de otra manera. Aunque sepamos que siempre existe la posibilidad de manejar lo dicho o escrito de tal modo que se ajuste a nuestros propósitos.

Que los frailes menores estuvieron enlazados desde el principio con la empresa colombina es un hecho, pero ¿estaba predeterminado? La respuesta es afirmativa de acuerdo con los Anales de Wadding, pues en este texto se afirma que desde 1315, año de la muerte del lego franciscano Raimundo Lulio, se supo que los seguidores de san Francisco pasarían a convertir a los habitantes de unas tierras «más allá de la curva del mar que ciñe Inglaterra, Francia y España... un mundo que ignora a Jesucristo» (Steck, 1947, 320). Profecía que Wadding pone en boca del moribundo Lulio. El filósofo mallorquín, lapidado por la muchedumbre árabe a la que había intentado evangelizar, fue recogido por unos caritativos

marinos genoveses, cuyo capitán llevaba el apellido Colombo. La profecía fue fielmente guardada en su familia hasta que llegó el momento en que había de cumplirse.

No es éste el único lazo de unión entre Lulio y los franciscanos con un continente aún por descubrir, ya que fue también este hombre quien destacó la necesidad de aprender el idioma de quienes se pretendía evangelizar. Por ello, se entregó al estudio del árabe en compañía de doce franciscanos. Número significativo que se repite en la primera misión enviada a la Nueva España y que el general de la orden explicaría diciendo:

> Éste fue el número que Cristo tomó en su compañía para hacer la conversión del mundo. Y San Francisco, nuestro padre, hizo lo mismo para la publicación de la vida evangélica (Mendieta, 1971, 201).

Volvamos a Colón. Como se sabe, desechado su proyecto por reyes y magnates se refugió en el convento franciscano de Santa María de la Rábida. Allí se le dio apoyo y también hubo quien interviniera a su favor. Mendieta señala que si fray Juan Pérez de Marchena impulsó a Colón para que prosiguiera en su empresa y no le dejó volver atrás, no fue como pudiera pensarse por ser humanista y dado a la cosmografía. Tal opinión es un error; si el franciscano apoyó a Colón fue porque este fraile pobre y penitente, más que cosmógrafo, era hombre espiritual y devoto y quizá alcanzó a saber de estas nuevas tierras y gentes, no por ciencia humana sino por alguna revelación divina. Como no hay constancia de que así fuese, Mendieta sólo lo plantea como hipótesis.

De esta manera, el proyecto providencial va haciéndose cada vez más claro y aun las acciones deliberadamente emprendidas adquieren un sentido sobrenatural. De la *Instrucción* de fray Francisco de los Ángeles puede concluirse que eligió a doce frailes para la evangelización con plena conciencia de que al hacerlo así imitaba a Jesucristo y sus apóstoles, pero las crónicas dirán que fue por designio divino.

Los misioneros se convencieron de que la época que les había tocado vivir tenía características tan peculiares que —como dice Pedro Borges— «no encontrando otro punto de referencia en que inspirarse, los misioneros del siglo XVI dieron un salto mortal de quince siglos y se aprestaron a afrontar la novedad de la empresa a la vista de lo realizado por los Apóstoles» (Borges, 1960, 31).

A partir de allí las semejanzas van haciéndose patentes, sea en la condición espiritual de los indios que los hacen ser «varones perfectos y apostólicos», sea en el hecho de andar descalzos y llevar cabello largo, «a manera de los apóstoles». Todo va encajando en la *misión providencial*. Si los misioneros elegidos se reúnen con fray Francisco de los Ángeles el 4 de octubre, día en que la Iglesia celebra a San Francisco, esto es un signo, como lo es también que la reunión se celebre en el Convento de Santa María de los Ángeles (el mismo nombre de «la primera casa y cabeza

de la orden»). Y si se dan a la vela el 25 de enero, día de la conversión de san Pablo, esto no «carece de misterio, sino que parece que quiso Nuestro Señor concordase el día señalado de su embarcación con la obra que iban a hacer de la conversión a su santa fe de un mundo de gentes a imitación de la que su santo apóstol hizo después de la suya propia, peregrinando por el mundo» (Mendieta, 1971, 207).

Mendieta teje un relato tan coherente que llama la atención que no aproveche lo que años antes asentó Motolinía, para quien los franciscanos estaban destinados a la misión americana desde el momento de su fundación misma:

> Verdaderamente se puede decir que Dios le tenía guardada [a San Francisco] la conversión, como dio a otros de sus apóstoles las de otras Indias y tierras apartadas; y por lo que aquí digo, y por lo que he visto, barrunto y aún creo, que una de las cosas y secretos que en el seráfico coloquio pasaron entre Cristo y San Francisco en el monte Averna, que mientras Francisco vivió nunca lo dijo, fue esta riqueza que Dios aquí le tenía guardada, a donde se tiene que extender y ensanchar mucho su sacra religión; y digo que San Francisco, padre de muchas gentes, vio y supo de este día (Motolinía, 1971, 174).

De nuevo, como en el caso de Raimundo Lulio, surge la tradición a partir de datos incomprobables.

Y es natural que, como un nuevo san Pedro, fray Martín de Valencia, cabeza de «los Doce», haya sido providencialmente escogido para esta nueva época apostólica. Si se eligió a este fraile casi desconocido fue porque al general de la orden «se le presentó [en él] el retrato del espíritu ferviente del padre San Francisco».

Mucho tiempo antes —por desgracia el cronista no nos dice cuándo— al meditar sobre el Salmo 58 de la Vulgata, donde por dos veces se repite el versículo: «Convertirse han a la tarde y... padecerán hambre como perros», fray Martín por divina disposición vio súbitamente «en espíritu muchas ánimas de infieles en gran número que se convertían a la fe y venían como desoladas a recibir el santo bautismo» (Mendieta, 1971, 577).

Visión que se cumplió al arribar «los Doce» a la Nueva España, aunque este fraile creyera en un principio que había de pasar al África.

Dentro de este concepto providencial de la historia no resulta demasiado difícil encontrar la explicación de un hecho en frases pronunciadas muchos siglos atrás. Los textos de Motolinía, recogidos por Alonso de Zorita, son un ejemplo claro de este proceder. El propio fraile cronista reconoce que en un principio no se percató de que ciertas profecías bíblicas se referían literalmente a los indios, «porque estaba aquel nuevo mundo tan escondido a los hombres, como alongado de Dios por sus enormes pecados» (Motolinía, 1989, 279).

Sin embargo, al encontrarse la correspondencia entre el pasaje de Isaías donde se dice que una vez convertidos los habitantes de las tres partes conocidas del mundo, el llamado divino se extenderá a las islas remotas, «que no oyeron mi fama ni vieron mi gloria», quedó claro que el ver-

sículo se refiere a estas gentes. Otras profecías de Isaías resultaron también aplicables, pues de acuerdo con ellas Dios no podía quedar satisfecho sólo con el pueblo judío, sino que anhelaba la conversión de todos los hombres y que la «salvación alcance hasta los confines de la tierra». Con toda paciencia, Motolinía va analizando otros textos del mismo profeta y concluye que esos versículos que hablan de seres despreciados y abominados por los hombres que se convierten en esclavos de quienes los han dominado, sólo pueden referirse a «los de Occidente, simples, sin letras e idiotas», es decir, a estos indios, «que gente jamás se vio en ninguna parte del mundo así abatida y maltratada, ultrajada y tan menospreciada» como ellos (Motolinía, 1989, 281ss). Una vez que los ha identificado, puede prever el lugar que llegarán a ocupar dentro de la cristiandad: «porque ha de pasar adelante y ha de ser muy dilatada y enseñada en aquellas partes la fe y creencias de Jesucristo».

Los indios serán arrancados al poder del demonio que tanto provecho sacó por estar estos pueblos «tan apartados, escondidos, alongados, esparcidos, derramados y emboscados, haciendo vida de salvajes más que de hombres». En cambio, ahora, merced a la acción evangelizadora, los naturales se volverán a Dios llenos de gozo, llevando «a sus hijos en los brazos y a sus hijas sobre los hombros» (Motolinía, 1989, 283). La aplicación de este texto profético se basa aquí en el hecho observado por el franciscano de que las mujeres aborígenes cargan a sus hijos recién nacidos en cunas hechas de redecillas y palos delgados, que ponen sobre sus hombros, y ya mayorcitos los llevan a sus espaldas gracias a una manta que se atan por delante.

Dos versículos más adelante, cuando Isaías se pregunta si es posible arrebatar al fuerte su presa y si el guerrero permitirá que huya su prisionero, parecería difícil pensar que se refiriera a los indios, pero el franciscano está a estas alturas tan seguro de que su interpretación es acertada que los considera comprobación de lo asentado. El texto bíblico debe aplicarse a la «tiránica sujeción con que el demonio, enemigo antiguo del linaje humano, se enseñoreaba de aquella gente» y para vencerlo y liberar a sus cautivos fue necesario el poder de Dios que hizo de los españoles un simple instrumento.

Porque dentro de la tradición franciscana, «Cortés fue no sin misterio elegido... para el descubrimiento y conquista de esta tierra», lo que se comprueba por el hecho de haber nacido el mismo año que Lutero. Éste «para turbar al mundo y meter debajo la bandera del demonio a muchos de los fieles que de padres y abuelos y muchos tiempos atrás eran católicos», y Cortés «para traer al gremio de la Iglesia infinita multitud de gentes que por años sin cuento habían estado debajo del poder de Satanás».

> Y también en un mismo tiempo que fue... el año de 19, comenzó Lutero a corromper el Evangelio entre los que lo conocían y tenían de atrás recibido, y Cortés a publicarlo fiel y sinceramente a las gentes que nunca de él habían tenido noticia, ni aun oído predicar a Cristo (Mendieta, 1971, 174-5).

De modo que si la conquista espiritual estaba ya dispuesta por la providencia, también lo estaba la militar, puesto que fue el hecho que abrió «la puerta de esta gran tierra de Anahuac e [hizo] camino a los predicadores del su evangelio» (Torquemada, 1975-82, II, 7). Es tan evidente este hecho que fray Juan de Torquemada puede preguntarse retóricamente, en el penúltimo capítulo del libro IV, el de mayor peso providencialista en toda la obra:

> ¿Qué poder era el de Fernando Cortés para vencerlos y destruirlos, pues para cada español había un millón de indios y mil veces se vieron desbaratados y puestos en huída por ellos? Por manera que fue obra de Dios para mejor introducir su ley y evangelio, que había de ser plantado en esta nueva viña que para reparo de tantas almas descubrió (*Ibid.,* 320).

Ahora bien, si ajustar el pasado y aun el presente en un esquema preconcebido no ofrece mayores dificultades, ¿puede hacerse lo mismo con el futuro? La respuesta es obvia, aunque no lo sea tanto el resultado al que llegaron los cronistas franciscanos.

No sólo enlazaron las señales de predestinación que he mencionado, sino que, al enlazarlas, revivieron la esperanza apocalíptica que, aun cuando no puede desaparecer de la teología, había quedado reducida casi a la recitación mecánica de la fórmula final del credo niceno.

Si el mesías había sido anunciado en los textos del Antiguo Testamento (y gracias a ellos pudo reconocerse que Jesús de Nazaret era el mesías), así también hay profecías sobre su segundo advenimiento. Vimos ya que el carácter apocalíptico del cristianismo es innegable y que la base de toda la teología es esta espera de la parusía. El regreso de Cristo se había retrasado en forma evidente aunque inexplicable y se encontró la causa en el hecho de que aún no había sido predicada la buena nueva del reino en todo el mundo. El fin sólo vendrá cuando el evangelio haya llegado a todos los pueblos.

Por otra parte, la teología medieval vio en la expansión del cristianismo de Oriente hacia Occidente el anuncio de lo que sucedería. Por ello, Motolinía señala que si la fe pasó del Asia hasta «los fines de Europa, que es nuestra España», es natural que de allí se trasladara a «esta tierra de Occidente». La seguridad de poder alcanzar los lejanos países del Oriente navegando siempre hacia Occidente y de que el cristianismo completara su periplo, pareció ser una de las señales de que el esperado final de los tiempos estaba cercano. Tras dieciséis siglos, la Iglesia —confinada hasta ese momento a una pequeña porción del mundo— se extendería «desde el orto hasta el ocaso». El cristianismo surgió en Oriente, «que es el principio del mundo» y ahora «ha de florecer en Occidente», con lo que la espera secular habría terminado y Cristo volvería a juzgar a vivos y muertos.

Como se ve, la historia que los franciscanos escriben en estas tierras occidentales está concebida como culminación de las profecías. Si aún

hicieran falta pruebas, podría analizarse el uso que tanto Motolinía como Mendieta hacen de la parábola que aparece en el capítulo 14 del Evangelio según Lucas («Los invitados descorteses»), ya que en su reinterpretación son los indígenas americanos los últimos convidados a la cena:

> Oh, quién viese al Redentor y Señor Nuestro Jesucristo, ceñido como maestresala, ir delante y apacentar a su divina mesa estas ovejas que lleva de Occidente y junta con las de Oriente y las asienta con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos (Motolinía, 1971, 139).

Este párrafo de Motolinía culmina con una invocación al «Cordero que abrió el libro y rompió las ataduras». Invocación que se encuentra en el libro profético de mayor importancia por lo que respecta al final de los tiempos: el Apocalipsis. Tanta era la certeza franciscana de que el fin de los tiempos estaba cercano que las visiones extáticas de fray Martín de Valencia se cierran con una súplica:

> ¿Cuándo se cumplirá esta profecía? ¿No sería yo digno de ver este convertimiento, pues ya estamos en la tarde y fin de nuestros días y en la última edad del mundo?... Esta visión quiso Nuestro Señor mostrar a su siervo cumplida en esta Nueva España... viendo el siervo de Dios tanta muestra de cristiandad en aquéllos (los indios) ... dijo a su compañero: «Ahora veo cumplido lo que el Señor me mostró en espíritu» (*Ibid.*, 178).

Así, el tiempo y la historia se iniciaron por la palabra creadora de Dios y llegaron a su plenitud con la muerte del Salvador. La causa de que su segundo advenimiento —que pondrá fin a la historia— no se haya cumplido cuando lo esperaban sus primeros seguidores fue —en términos humanos— para dar ocasión a todos los hombres de conocer su mensaje. Convertidos ya los indios, el último paso habría de ser la evangelización de los chinos, tan anhelada por Valencia, Zumárraga y el dominico Betanzos.

El descubrimiento, la conquista y la cristianización de estas tierras no son, en consecuencia, simples accidentes, sino parte importantísima del plan providencial de la historia. Ahora, nos dicen no muy veladamente las crónicas franciscanas, el futuro sólo nos reserva el cumplimiento de las postrimerías.

Como es evidente, el fin tampoco llegó en ese momento y podría decirse que los libros escritos por los frailes menores quedaron en suspenso y su visión incompleta, si no fuera porque conocían el riesgo inherente a poner fecha a las profecías y supieron quedar a salvo al reconocer que «la fin del mundo, que será según Su beneplácito, no hay quién la sepa, ni su bendita Madre...» (Motolinía, 1971, 388).

Así, a pesar de que se ha dicho que la interpretación franciscana de la historia tiene visos milenaristas y aun que refleja el pensamiento de Joaquín de Fiori, los textos mismos hablan de una esperanza en ver el cumplimiento de las promesas de Cristo. No muestran, en cambio, nin-

guna de las características que Norman Cohn (1971) atribuye al pensamiento milenarista: la confianza en una salvación inminente, colectiva, total, milagrosa y terrena que puede (o debe) alcanzarse mediante la destrucción del orden establecido. Los frailes menores creyeron, eso sí, en la posibilidad de fundar una Iglesia que fuera el reflejo fiel de la de los primeros tiempos. No lo lograron y ello explica que quienes escribieron a fines del siglo XVI (Mendieta y Torquemada) cayeran en el pesimismo. La empresa de evangelización que se iniciara con tan buenos auspicios que hizo creer que con ella se abría una nueva era en la que habría «un sólo rebaño y un sólo pastor», había sucumbido a las presiones del mundo. Por ello, Mendieta, en especial, vuelve los ojos a ese pasado para lamentar que lo que se creyó al alcance de la mano se hubiera perdido irremisiblemente.

BIBLIOGRAFIA

Balthasar, H.U. von (1961), «Vom Sinn der Geschichte in der Bibel», en Mann, G. *et al., Der Sinn der Geschichte,* C.H. Beck, München.

Biblia (1955), BAC, Madrid, 6.ª ed., v.e. E. Nácar Fuster y A. Colunga.

Borges, P. (1960), *Métodos misionales en la cristianización de América (siglo XVI),* CSIC, Madrid.

Bultmann, R. (1961), «Das Verstandnis der Geschichte im Griechentum und im Christentum», en Mann, G. *et al., Der Sinn der Geschichte,* C.H. Beck, München.

Cohn, N. (1971), *En pos del milenio,* Barral, Barcelona.

Durán, D. (1967), *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme,* Porrúa, México, 2 vols.

García, G. (1981), *Origen de los indios del Nuevo Mundo,* FCE, México, ed. facsimilar de la de 1729.

Gómara, F.L. de (1978), *Historia de las Indias y conquista de México,* Condumex, México, ed. facsimilar de la de 1552.

Las Casas, B. de (1965), *Historia de las Indias,* FCE, México, 2.ª ed., 3 vols..

Las Casas, B. de (1967), *Apologética historia sumaria,* UNAM, México, 2 vols..

Löwith, K. (1961) «Vom Sinn der Geschichte» en Mann, G. *et al., Der Sinn der Geschichte,* C.H. Beck, München.

Mendieta, J. de (1971), *Historia eclesiástica indiana,* Porrúa, México.

Motolinía (1971), *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella,* UNAM, México.

Motolinía (1989), *El libro perdido,* Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

Pelikan, J. (1971) *The emergence of the catholic tradition (100-600),* The University of Chicago Press, Chicago-London.

Sahagún, B. de (1977), *Historia general de las cosas de la Nueva España,* Porrúa, México.

Steck, F.B. (1947), «Christopher Columbus and the Franciscans»; *The Americas, 111,* 3;

Torquemada, Juan de (1975-82), *Los veintiún libros rituales y monarquía indiana,* UNAM, México.

EL PENSAMIENTO LOGICO

Vicente Muñoz Delgado

INTRODUCCION:
LA LOGICA EN LA PENINSULA IBERICA DURANTE EL SIGLO XVI

1. *Contenido doctrinal. Crítica de los humanistas*

Para entender la lógica que durante el siglo XVI se transplanta a la América Ibérica es necesario atender al estado de esa disciplina en nuestras universidades y demás centros de estudios, que desde principios de dicha centuria están preocupados por la acerba crítica de los humanistas, como estaba sucediendo en toda Europa.

En ese tiempo la lógica se enseñaba en dos cátedras principales, que se llamaban *Prima de lógica,* que explicaba las *Súmulas,* y *Vísperas de lógica,* que comentaba a la *Isagoge* de Porfirio y el *Organon* del Estagirita. Solía haber también algunas catedrillas adicionales, como sucedía en Salamanca. A principios del XVI las *Súmulas* comprendían los siguientes tratados:

1) *Los términos:* su naturaleza y principales divisiones. Solía empezarse por ahí la lógica, aunque discutían algunos si no era mejor comenzar por los llamados *modi sciendi,* los modos de saber, es decir, la definición, división y argumentación. Algunos hacen un sincretismo de las dos opiniones juntándolas en el tratado de los términos. Soto, en la segunda edición, trata los modos de saber inmediatamente antes de la proposición con gran acierto.

2) *Las propiedades lógicas de los términos,* es decir, la suposición, ampliación, restricción y apelación que se dan solamente en el término que forma parte de una proposición. Por eso Soto las coloca después de estudiar las propiedades de la proposición categórica.

Estas doctrinas son hoy muy apreciadas. Bochenski considera el tema como una gran creación de la escolástica, superior a todo lo que ha pro-

ducido la semiótica matemática (Bochenski, 1967, 27.175; Soto, 1548; 1554).

Pero esa doctrina y el lenguaje en que se transmitía fue muy combatido por los humanistas. Se llamaban *parva logicalia* y Luis Vives se reía diciendo *parum logicalia.* A nuestro valenciano le desagradaban las reglas de la suposición, ampliación y demás propiedades, considerando monstruosos los sofismas que, con ellas, se pretendía resolver. Critica también la importante doctrina de la *similis forma* en los enunciados, que exigía tener las mismas propiedades lógicas. También reprueba la doctrina de la *significatio* de los términos, sus divisiones como en significativo y no significativo, común y propio, etc. Erasmo consideraba como especialmente perjudiciales los *parva logicalia* y las propiedades lógicas de los términos. Ambos humanistas personifican esa crítica en los dos grandes lógicos italianos Pablo de Venecia (†1429) y Pedro de Mantua (†1400), tan revalorizados en la actualidad (Muñoz, 1979, 113.120; Guerlac, 1979, 54-60; Bonilla, 1981, 329-416).

En Salamanca hasta cerca de 1540, en Alcalá por los mismos años y en París hasta la década de los 20 se cultivan mucho esos temas. Existe acerca de ellos mucha literatura impresa y manuscrita (Muñoz, 1972, 72-85; 1984).

3) *De syncategorematibus. De exponibilibus.* Los escolásticos dividían los términos en *categoremáticos,* los propiamente significativos, como los sustantivos y adjetivos, y los *sincategoremáticos,* como todo, alguno, y, o, si, etc. Algunos de ellos, como los cuantificadores, se trataban en orden a la suposición, dando origen al tratado *De distributionibus.*

También se estudiaban los sincategoremáticos en orden al lenguaje mental, problematizando su existencia en el alma. Otros sincategoremáticos se estudiaban al tratar los enunciados *exponibles* (proposiciones exceptivas, exclusivas, reduplicativas, etc.), tales como las partículas *sólo, excepto, en tanto, en cuanto,* etc. Eso da origen al *De exponibilibus,* que comienza a mediados del XIV y se desarrolla enormemente en París, Salamanca, y Alcalá, existiendo auténticos tratados monográficos. Es hoy muy apreciado, porque contiene un análisis ejemplar del lenguaje en enunciados especialmente complicados. Luis Vives estudia numerosos ejemplos para demostrar la inutilidad y las incoherencias de esos análisis (Guerlac, 1979, 138-41; Ashworth, 1973, 137-67; Bochenski, 1967, 168-71; Muñoz, 1972, 72-85).

4) *De consequentiis.* Este tratado comienza a ser muy importante desde Ockham y llegó a tener cierto carácter independiente, aunque afecta a todas las partes de la lógica. *Consecuencia* es una proposición hipotética compuesta de antecedente, consiguiente y una partícula que los une. Mediante una sencilla transferencia se convierte en la inferencia en general, que puede ser correcta o incorrecta *(bona vel mala).* Bochenski considera que este tratado con sus nociones, divisiones y reglas, constituye lo mejor de la lógica escolástica. Tenía además una cierta sistematización al distinguir entre consecuencias primitivas y derivadas. En esos tra-

tados se reúnen los modos correctos de razonar y el silogismo del Estagirita queda como algo subordinado a una teoría más general de la que es un caso especial. A Luis Vives le parece también un tratado completamente inútil. Erasmo, en su enfrentamiento con Sancho Carranza de Miranda, discute también la utilidad de ese tratado (Muñoz, 1986, 112-20; 1988, 354-5; Kretzmann, 1982, 300-14).

5) *De insolubilibus*. Un enunciado insoluble era una proposición de cuya verdad se sigue, mediante reglas correctas, su falsedad y de su falsedad su verdad, como en la paradoja del mentiroso. El tema se centró en los enunciados reflexivos que se autoverifican, autofalsifican, autoimposibilitan, etc. Fueron muy desarrollados por la escuela de Merton y, entre otros, fueron singularmente famosos los tratados de Pedro de Ailly y Pablo de Venecïa. Son las paradojas semánticas que obligan a profundizar en las nociones básicas de toda la lógica. El tema ha merecido recientemente numerosos estudios y ha habido importantes ediciones de tratados *De insolubilibus*. Historiadores, como Bochenski y A. Dumitriu, hacen gran aprecio de este tratado, comparado con la problemática reciente de las antinomias.

Los humanistas, como Erasmo y Luis Vives, se han burlado y reído mucho de este tratado, cuya profundidad eran incapaces de comprender (Muñoz, 1986, 113.120.128; 1988a, 351-2; 1990, 586-98; Guerlac, 1979, 1940-2).

6) *De obligationibus*. Estos tratados establecían la estrategia formal de una discusión, dentro de un cuadro de suposiciones de las que los participantes no se pueden salir ni menos contradecir durante el tiempo de la *obligatio*. Se trata de un diálogo crítico o discusión entre varias personas a las que se dan reglas para conservar la coherencia y observar las normas lógicas adecuadas para responder acerca de un enunciado que se toma como supuestamente verdadero, falso o dudoso. Así codifican las normas de inferencia correcta a partir de un supuesto *(obligatio)* para la disputa entre un *opponens* y un *respondens*.

La lógica dialógica propuesta por la Escuela de Erlangen, dirigida por Lorenzen, ha dado nuevas dimensiones y nueva revalorización a estos tratados, que se relacionan mucho con el *De consequentiis*. Para Vives y Erasmo ese tratado es una muestra de la *corrupta dialectica,* de formalismo exagerado, que se aleja de los problemas reales en un lenguaje que no entendería Cicerón (Muñoz, 1986; 1988c, 57-82; Stump, en Kretzmann, 1982, 315-41).

Ninguno de estos tratados era de procedencia aristotélica y los humanistas predican la vuelta al auténtico Aristóteles. Vives, en una etapa posterior de su vida, admite parte de esta doctrina criticada. Interesa dejar constancia del intenso cultivo de esos temas en Salamanca y Alcalá hasta cerca de 1540 y que esa lógica es la que combaten Luis Vives, Erasmo, Luis de Carvajal y otros. Esta problemática la encontraremos, respecto a los tratados que acabamos de enumerar, en los escritores iberoamericanos que analizaremos en la sección final (Muñoz, 1986, 127-8).

7) Las *Súmulas* se componían de esos tratados no-aristotélicos más la doctrina de la proposición y sus propiedades relativas como la oposición que correspondía al *De Interpretatione* aumentado con las aportaciones estoicas sobre los enunciados hipotéticos. La oposición fue tema sumulista muy desarrollado, por ejemplo en Lax, Enzinas, que escribieron auténticas monografías, que desagradaron a muchos. También se exponía en *Súmulas* el silogismo y buena parte de la doctrina de los *Primeros Analíticos*.

Ponemos un ejemplo de ordenación de ese material en Domingo de Soto, que preparó sus *Summulae* con elementos recogidos en Alcalá, París y Salamanca. En Soto se refleja mucho la tensión producida por las críticas renacentistas y él mismo ha sido contado entre los vitandos. La segunda edición de sus *Summulae* aparece en 1539 con este esquema en cinco libros:

1. El término, la significación, principales divisiones del término.
2. La enunciación, la proposición, suposición, ampliación, restricción, apelación, *ascensus-descensus* (inducción).
3. Oposición, equivalencia y conversión de proposiciones categóricas. Las proposiciones modales y condicionales.
4. Enunciados exponibles.
5. El silogismo categórico, sus modos y figuras. *De arte inveniendi medium.*
   Opusculum de insolubilibus.
   Liber de obligationibus.

Acerca de estos dos últimos tratados dice:

> *in calce extra numerum pauca verba de obligationibus et insolubilibus, importunissimis etiam sophistis concedemus* (f.1.r).

Los *Estatutos* salmantinos de 1538 decían:

> El sumulista sea obligado a leer Términos desde el día de San Lucas hasta San Andrés, primero tratado y Parvos logicales hasta mediado mayo. Y luego lea los silogismos hasta mediado julio; y exponibles, insolubles, obligaciones hasta vacaciones; con el texto solo de Pedro Hispano en Primero Tratado y en Quarto y si quiere Locos y Fallacias.

Este era el esquema de los temas de *Súmulas*, que, al irse recortando, se convierten para los humanistas en una introducción al Estagirita[1].

La cátedra de Vísperas de lógica estaba más relacionada con el legado aristotélico. En ella se explicaban los *Predicables* de Porfirio y el *Organon* de Aristóteles, era la cátedra de Texto Viejo, como también se decía en Salamanca. De la escuela de Bagdad y de los árabes reciben santo

1. Un comentario a los cambios que Soto va introduciendo ante la crítica de los humanistas, en Muñoz Delgado, 1960, 467-528; 1954, 133-67; D'Ors, 1986, 179-204; Esperabé, 1914-17, I, 156.

Tomás y san Alberto la interpretación del *Organon* de Aristóteles según las tres operaciones de la razón, como si el Estagirita hubiera escrito pensando en esta correspondencia: *Predicables y Predicamentos* (primera operación, la simple aprehensión); *De interpretatione* (segunda operación, juicio); ambos *Analíticos; Tópicos y Refutación de los sofistas* (tercera operación, razonamiento). La escolástica acepta esa versión.

Los temas correspondientes a la proposición, *De interpretatione* y el silogismo *(Primeros Analíticos)* se explicaban con mayor extensión en *Súmulas* y por eso muchos comentaristas omiten estos dos libros del *Organon,* como ya queda dicho. El legado aristótelico en la primera mitad del siglo se comenta siguiendo las tres vías o veredas famosas: real (tomista y escotista) y nominal. En los lógicos que analizaremos en América el tema de las vías queda muy minimizado.

Con estos comentarios comenzaba propiamente la lógica o dialéctica. Por eso al principio de todo suelen los autores explicar las llamadas *cuestiones proemiales* acerca de la naturaleza de la lógica: si es necesaria, si es ciencia, si es especulativa, su objeto. Después sigue la exposición doctrinal de cada una de las partes dichas del *Organon* y de Porfirio.

Ponemos también como ejemplo a Soto que en su *In Dialecticam Aristotelis* (Salamanca, 1548) explica:

Cuestiones proemiales.
In librum Praedicabilium Porphyrii.
In librum Praedicamentorum Aristotelis.
In Peri Hermeneias Aristotelis.
In libros Priorum.
In libros Posteriorum.
In libros Topicorum et Elenchorum.

Comentarios como éstos se producen en la Iberoamérica del XVI, como hemos de ver. Algunos escolásticos y muchos humanistas acentúan exageradamente que la lógica es ante todo aristotélica. Por tanto se minimizan las *Súmulas* y sus temas y se centran en los tratados del Estagirita.

2. *El humanismo y la nueva lógica: Salamanca, Alcalá y Coimbra*

Los humanistas combaten la lógica escolástica en algunos de sus tratados, sobre todo desde el XV. Pero no sólo hay crítica, también aportan elementos nuevos y positivos.

Lorenzo Valla (1406-1457) es el ídolo del Erasmo joven; lo considera como maestro y padre del nuevo programa de reforma cristiana. Las *Disputationes dialecticae* constituyen el documento fundacional de la nueva cultura filológica y filosófica. Influye sobre todo desde principios del XVI, cuando la nueva dialéctica se convierte en serio rival de la gran lógica escolástica.

El famoso manual del holandés Rodolfo Agrícola (1444-1485), *De inventione dialectica libri tres,* terminado en 1479, comienza a circular en manuscritos y copias por toda Europa y se pone de texto en la Europa nórdica a principios del XVI. Entre 1515-1590 tiene más de 35 ediciones sin contar los epítomes y refundiciones. Erasmo lo llama *vir plane divinus* y lo utiliza como guía especial en elocuencia y dialéctica. Así va cambiando el panorama de la lógica en Europa. *Dialéctica* adquiere ahora un sentido de mayor amplitud abarcando todo el campo del discurso en sus elementos racionales y emocionales. Agrícola, Valla y Luis Vives buscan la unión entre dialéctica y retórica, concediendo primacía a esta última para acentuar su protesta contra el formalismo escolástico (Akkerman y Vanderjagt, 1988, 43-53, 308-9; Muñoz, 1986, 115-7).

La nueva lógica y retórica son más aptas para conmover y convencer a un auditorio que la lógica que buscaba la forma y estructura abstracta de los enunciados. Retórica y dialéctica debían tener dos partes: la *inventio argumentorum* y el *iudicium* de los mismos, pero Agrícola solamente había escrito la parte primera.

Ahora los *Tópicos* de Aristóteles en las versiones de Temistio, Boecio y Cicerón van a ser la parte central de la lógica inventiva. Quintiliano y la retórica son cada vez más importantes. En los lógicos que veremos en México en el XVI, los *loci* por influjo renacentista ocupan un lugar especialmente importante (Muñoz, 1986, 116).

El humanismo italiano entra plenamente en Salamanca y Alcalá a través de Nebrija (1442-1522). Antonio de Nebrija y sus colaboradores producen toda una revolución en gramática en contra de Prisciano, Eberardo de Bethune, Alejandro de Villa Dei, etc. Esa enemistad lleva consigo una oposición sistemática a la lógica y al lenguaje escolástico. Cicerón, Quintiliano, la *Rhetorica ad Herennium,* los clásicos greco-latinos se contraponen al lenguaje del escolasticismo. Las ideas humanistas penetran en Salamanca y Alcalá principalmente a través de las cátedras de gramática, retórica y lenguas antiguas con gran influjo del renacimiento italiano, flamenco y nórdico: *El trivium* —gramática, retórica y dialéctica— vuelve a estar especialmente unido. Es curioso que un grupo de franciscanos que iba para América en 1516 llevara «media docena de artes de Nebrija» y un grupo de dominicos en 1513 llevara «30 artes de gramática de Nebrija», lo que debe tenerse en cuenta para el estudio de estas disciplinas en nuestra América (Muñoz, 1986, 159; Castro Seoane, 1956, 28.54).

A Nebrija sucede en Salamanca Hernando Alonso de Herrera, como maestro de retórica hasta 1527 en que fallece. Herrera había escrito una *Disputatio de personis adversus Priscianum* (Sevilla c. 1496), en la Complutense de Cisneros publica *Opus absolutissimum Rhetoricorum Georgii Trapezuntii cum additionibus* (Alcalá, 1511) y en Salamanca *Expositio Laurentii Vallensis de elegantia linguae latinae* (Salamanca, 1516). Es el ideal humanista en Salamanca y Alcalá.

En 1517 Hernando Alonso de Herrera termina su famosa *Disputa de ocho levadas contra Aristotil y sus secuaces,* que contiene un furibundo

ataque a las doctrinas lógicas sumulistas, a los lógicos de París, a Pedro Hispano y a Juan Mair, a Juan Versorius y a J. Faber el Estapulense. De Aristóteles le molesta que tenga seguidores ciegos propugnando una actitud crítica (Muñoz, 1964, 195-200).

Desde algo antes de 1520 las ideas eramistas se propagan rápidamente por Castilla. El franciscano Luis de Carvajal, en *Apologia monasticae religionis diluens nugas Erasmi* (Salamanca, 1528), sale en defensa de los ataques de Erasmo a los religiosos, defendiendo la escolástica y tratando de unirla a la cultura humanista. Carvajal en 1533 había escrito una aprobación muy laudatoria de Agustín de Esbarroya O.P., *Expositio primi tractatus Summularum* (Sevilla, 1533), en el prólogo que va al principio. En su obra posterior *De restituta theologia* (Colonia, 1545) se enfurece contra la escolástica, reprobando gran parte de los tratados sumulistas con exabruptos propios de Vives o Erasmo. Carvajal habla del «monstra illa, suppositiones, obligationes, insolubilia, calculationes» e individuando autores vitandos cita a Lax, Encinas, Pardo, Espinosa, Coronel y otros. Sus obras las tenía en México F. Cervantes de Salazar y pienso que influyen mucho, por ej. en Alonso de la Veracruz. Humanistas y críticos están pensando en que la lógica sirve de preparación para la teología y Escritura.

Melchor Cano (1509-1560) es el teólogo renacentista que repite las críticas de los humanistas a la lógica y a la ciencia de la escolástica tardía, despreciando lo que hoy más se aprecia. Su célebre *De locis theologicis* (Salamanca, 1563), comenzada en 1540, es un ejemplo de lo arriba dicho acerca de la popularidad de los *Tópicos,* de los lugares (Muñoz, 1986; 160; 1981, 52-69; 1985, 87; 1981, 281-2).

Las críticas a la lógica se van generalizando y, en este terreno preparado, por 1551 viene de París a Salamanca el mercedario Narciso Gregori (Gregorio Arcisio o Accis, dicen otros) y en 1554 publica la citada obra de Agrícola *De inventione dialectica* (Burgos, 1554) dedicada a sus alumnos salmantinos, quejándose de la ignorancia que hay en la Ciudad del Tormes de las nuevas doctrinas. El mismo Gregori edita *Dialectica Aristotelis* (Salamanca, 1554) con escolios del humanista Poliziano. Un testigo ocular, alumno por esos años, nos cuenta:

> Entré en curso del que comenzaba leyendo las *Súmulas* de Fr. Domingo de Soto, porque aquéllas y no otras se leían en la Universidad... Determiné yo, con otros mis condiscípulos que dieron en lo mismo, de pasarnos a oir Lógica sin *Súmulas,* aunque supiésemos perder el curso... Comunicámoslo con el mismo Fr. Gregorio y él nos animó mucho a ello, diciendo que nos leería a las fiestas en su monasterio las *Súmulas* de Clitoveo, que eran las que se leían en París, porque de las de Soto se reía él diciendo que no valían cosa, si no era para ofuscar a los oyentes y hacerlos sofistas (Méndez Nieto, 1989, 6[2]).

2. Más adelante (p. 7), añade: «Salamanca, tierra tan estéril en aquel tiempo de buen latín y buenas Artes, que todo era barbarie y sofistería, porque no se leía otra cosa sino Soto y sus questiones». Cf. Muñoz, 1963, 247-54.

No obstante esta situación, la lógica puramente humanista no triunfa en Salamanca. Lo que predomina en los años siguientes es un aristotelismo renovado, un reformismo muy moderado que imponen los manuales de jesuitas y dominicos, aunque se intenta hasta suprimir la cátedra de Súmulas y sustituirla por metafísica. Se llega al manual del dominico Domingo Báñez, *Institutiones minoris dialecticae, quas Summulas vocant* (Salamanca, 1599), que propugna reducir su enseñanza a dos meses, como una mera preparación para la lógica (Muñoz, 1965, 3-20).

Hay que exceptuar a Francisco Sánchez el Brocense (1523-1600), que adopta por completo los nuevos ideales de unión ente retórica y dialéctica, como demuestran su célebre *Organum rhetoricum et dialecticum* (Salamanca, 1588) y sus ideas sobre gramática, Porfirio y Aristóteles (Muñoz, 1986, 161; 1973, 3-20; 1991, 180-211).

En Alcalá hay una línea parecida de desarrollo, porque Nebrija, Herrera, el Pinciano y otros fueron profesores en ambas universidades. La lógica del humanismo entra en Alcalá a la muerte de Jacobo Naveros, cuya obra servía de texto. Cardillo de Villalpando (1527-1581) es su sucesor. Comienza a enseñar por 1555, tomando como blanco de sus acerbas críticas a Naveros, por cuya obra enseña el primer año con gran repugnancia. En 1557 publica su *Summa Summularum,* que tuvo muchas ediciones y refundiciones hasta 1628, no habiendo otro español que tenga tanta popularidad en la segunda mitad del XVI.

Cardillo trata de volver al Estagirita desde las ideas humanistas, desde la lógica inventiva y judicativa, interpretando las categorías y los predicables como *loci arguendi.* Las ideas de Agrícola, Cicerón y Boecio influyen mucho en él, pero ataca a Pedro Ramus y a Talon. Hay entusiasmo por volver al Aristóteles puro; pero, más o menos en contra de su voluntad, conserva muchos de los elementos criticados. En el prólogo de su *Summa* dice que por su gusto suprimiría por completo las Súmulas:

> España es hoy la única en Europa que acepta tales niñerías y favorece la barbarie de la enseñanza sumulista. Adolecen de este vicio principalmente Salamanca y Alcalá.

He aquí el esquema de lo que conserva, siguiendo la edición de Alcalá, 1571:

1. Términos y sus propiedades lógicas. Los *modi sciendi.*
2. Oposición, equivalencia y conversión de proposiciones.
3. Los exponibles.
4. Insolubles y obligaciones.
5. El silogismo.
6. Falacias.
7. *Animadversio in terminos contra Naveros.* Acerca de la necesidad de la reforma de las Súmulas.
8. *Introductio in Aristotelis dialecticam.* Es la dialéctica como *Ars disserendi,* la de la *inventio et iudicium,* que trata de lo probable.

Como se ve, conserva los tratados más criticados, a pesar de su odio contra ellos, como son las propiedades lógicas de los términos, *De consequentiis, De exponibilibus, De insolubilibus.* Al *De obligationibus*, lo despacha en unas líneas, pero al comentar los *Topica* (Alcalá, 1569) incluye un opúsculo *De ratione disputandi.*

Es muy importante en México y Lima en la segunda mitad del XVI. En 1561 fue encargado de juzgar la obra lógica del padre Alonso de la Veracruz, que se publica con elogiosa aprobación. En 1578, cuando se imprime la *Introductio in dialecticam* del cardenal Toledo, el virrey, Martín Enríquez, dice en la aprobación que el provincial de los jesuitas de México le ha hecho relación de los libros que hacían falta y uno de ellos es *Súmulas* de Villalpando. Según Jiménez Rueda, estuvo algún tiempo de texto en la Universidad de México (Muñoz, 1971, 511-55; 1968, 161-218).

Portugal es importante con los jesuitas en Coimbra y Evora, en pleno Renacimiento y Humanismo. Son reformistas moderados. Cultivan el aristotelismo, pero atendiendo a la tradición escolástica, sobre todo a santo Tomás. Pedro da Fonseca (†1599) es el representante más ilustre de la escuela conimbricense y también estuvo en Evora. Sus *Institutionum Dialecticarum libri VIII* (Lisboa, 1564) tuvieron muchas ediciones y estaba recomendada en la *Ratio studiorum* jesuita. Parece querer superar la distinción entre *Súmulas* y *Lógica magna,* haciendo una síntesis de ambas en ocho libros. Los jesuitas portugueses serán muy importantes para la filosofía que se cultiva en Brasil (Muñoz, 1982, 86-112; Machado Santos, 1972, 261-343; Ferreira, 1978, 54-65).

Vamos a ver las instituciones, colegios y universidades para el estudio de súmulas y lógica en Iberoamérica. La importancia de los frailes es muy destacada y por ello también interesa saber la *Ratio studiorum* de las principales familias religiosas que van a Iberoamérica.

I. COLEGIOS PARA EL ESTUDIO DE ARTES

Dentro del siglo XVI, los centros verdaderamente importantes para el estudio de la lógica fueron Lima y, sobre todo, México donde hay universidades y colegios mayores tan importantes como los de España. Es una segunda etapa en los progresos de la organización de los centros de enseñanza superior.

Pero hay una primera etapa en que se van creando centros de estudio por los religiosos en conventos destacados de cada provincia. Se elegían los conventos centrales y se buscaba una población de cierta entidad, generalmente obispados o vecinas a ellos. Los obispos están también preocupados por buscar o crear centros donde estudien y se formen sus seminaristas.

Los religiosos mendicantes tienen su propia organización, imitando a las universidades y concedían a sus religiosos títulos como el de «lector» «presentado» y «maestro» dentro de cada provincia. Generalmente el curso de artes duraba un trienio o un cuadrienio, como preparación

para la teología. Además, cada familia religiosa solía tener sus doctores y maestros preferidos, generalmente pertenecientes a sus antepasados. En Súmulas influyeron poco las diversas escuelas religiosas, pero en Lógica magna al exponer la obra del Estagirita, por ejemplo, las *Categorías,* pronto se manifestaron divergencias de escuela.

Los colegios religiosos y episcopales sirvieron de preparación para las universidades de la segunda etapa. Ya en esta parte terminaremos con las universidades de la Isla Española, que tuvieron poca importancia. A Lima y Perú dedicamos una parte a cada una para estudiar sus colegios y universidades. En esta primera parte incluimos todos los demás territorios, cuyos principales colegios vamos a recordar siguiendo un orden arbitrario y puramente expositivo[3].

1. *Guatemala, Venezuela, Colombia, Bolivia, Ecuador y Puerto Rico*

En Guatemala el obispo Francisco Marroquín (†1563) encargó a los dominicos la fundación del colegio Santo Tomás de Aquino, por 1562, donde se habían de leer artes, teología y otras ciencias. En el convento dominicano parece que desde antes de 1553 hay lecciones de artes para los frailes, seminaristas y seglares.

Los franciscanos erigen en 1565 su propia provincia y en 1580 comienzan clases de filosofía. Más tarde tienen cursos de artes también en Almolonga, Camalapa y Teipán.

El convento de la Merced de Guatemala tiene estudios de artes y teología desde 1560.

El dominico Pedro de Agreda (†1580), obispo de Coro (Venezuela), funda en Trujillo una escuela para la formación de sacerdotes, donde fray Juan de Peñalosa explicaba cursos de gramática y artes (Actas, 1988, 654-5; Remesal, 1964, I, 244.248-9; Castañeda, 1947, 36.40-52; Actas, 1987, 411.423; Pérez, 1924, 87-118; Dussel, 1983, VII, 156).

En Colombia, en el convento del Rosario de Santa Fe de Bogotá, establecen los dominicos estudios de artes y teología por 1571, estando al frente de la docencia filosófica fray Juan de Ladrada. Asistían seminaristas, seglares y religiosos de otras órdenes. En el XVII el centro se convierte en universidad. También en Cartagena y Tunja tuvieron los dominicos estudios filosóficos.

Los franciscanos de Santa Fe, por 1597, tuvieron unas lecciones de súmulas a cargo de fray Luis de Meneses. También en Tunja tuvieron artes los franciscanos.

En Bolivia, a fines de siglo, se habla de un colegio dominico en Potosí y otro de jesuitas en La Paz, donde se enseñaban artes. Los franciscanos

3. Acerca de las peculiaridades en la organización de los estudios entre los religiosos, puede verse: Rodríguez Cruz, 1973, I, 90-6 (dominicos), 96-7 (agustinos), 97-8 (jesuitas); Muñoz, 1986b, 78-81; Dussel, 1983, I/1, 631-7.

tuvieron estudios de artes en Potosí y Chuquisaca, donde fue profesor fray Jerónimo de Valera, sobre el que volveremos al tratar de los colegios de Lima (Salazar, 1946, 99-125; Mesanza, 1938, 9-29; Actas, 1990, 521-36; Actas, 1988, 268-88; Dussel, 1983, I/1,633; VIII, 85-97.633).

En Ecuador el convento de San Agustín de Quito logra en 1586 un *Breve* de Sixto V para establecer una universidad y no empezó a funcionar como Universidad de San Fulgencio hasta 1603, pero los estudios del convento agustino fueron una base importante.

En los dominicos el padre Rafael de Segura, trasladado desde Lima en 1559, organiza los estudios de artes para religiosos y seglares en el convento de San Pedro Mártir de Quito.

Los franciscanos de Quito enseñaron filosofía en el Colegio de San Andrés, situado dentro del convento de San Francisco. Funda el Colegio Francisco Morales que llega a Quito en 1552.

En 1579 el provincial de la Merced de Perú escribía a Felipe II diciendo que en la casa de Quito se han puesto estudios de gramática, artes y teología. La filosofía duraba tres años.

Los jesuitas, llegados a Quito en 1586, fundan la explicación trienal de artes en 1590 empezando el curso Juan Frías con 20 estudiantes. En 1594 se encargan los jesuitas de la dirección del seminario diocesano de Quito y se comenzó a hablar del colegio universitario de San Luis (Álvarez Turienzo, 1988, 61-102; Rodríguez Cruz, 1977, 331-2; Beltrán de Heredia, 1972-3, IV, 562.592; Actas, 1988, 144.453; Pérez, 1924, 215).

Los dominicos en el XVI tuvieron en Puerto Rico enseñanza de las artes liberales. Hay un *Breve* de Clemente VII de 9 de enero de 1532 por el que se declara al convento de San Juan Estudio General, mandando que se siguiesen las prácticas de los demás Estudios Generales de la Orden, como los de París y Coimbra (Cuesta, 1946, 300-8; 1946, 76-81.406; Rodríguez Cruz, 1977, 193-4).

2. *Argentina, Chile y Brasil*

En Argentina durante el XVI apenas hay centros superiores de filosofía. El padre Furlong (1962, 79-88) afirma que el primer profesor de filosofía en Buenos Aires fue el padre Alfonso Guerra, O.P., quinto obispo de Asunción, que abre un modesto centro de estudios superiores y dicta lecciones de lógica.

Los dominicos comienzan su labor docente en Chile por 1595, siendo primer lector de artes fray Cristóbal Benítez de Valdespino. En el XVII obtienen universidad.

El 15 de agosto de 1593 inaugura el jesuita Luis de Valdivia un curso de artes al que asisten alumnos de otras familias religiosas. Más tarde el colegio de San Miguel se convierte en universidad.

Los franciscanos crean estudios por 1565 y cuentan en artes con la colaboración de fray Juan Gallego, que había estudiado en París y Bolonia.

Los agustinos llegan por 1595 y tuvieron pronto clases de artes, bajo la dirección del padre Francisco Hervás.

En la diócesis de La Imperial el obispo, Antonio de San Miguel, funda un seminario diocesano. En Santiago se crea otro también por 1584 y algo más tarde va a las lecciones del colegio de los jesuitas (Espíndola, 1963, 17-30; Rodríguez Cruz, 1977, 335-6; Harding, 1987, 259-62; Egaña, 1966, 217-8.231-5; Calancha y Torres, 1972, II, 736).

Brasil en el XVI está especialmente unido a la Compañía de Jesús en Portugal. Los jesuitas se establecen en Bahía por 1549. En 1572 inauguran el Colegio Máximo y empieza el primer curso de filosofía en todo Brasil y el primer profesor es el padre Gonzalo Leite. En 1575 salen los primeros bachilleres en filosofía y en 1578 se conceden las primeras láureas con grande pompa. Este colegio estuvo equiparado a la Universidad de Evora. Los jesuitas establecen otros colegios, siendo los más famosos el de Río, San Ignacio de São Paulo, San Luis de Marañón, el de Olinda y Pernambuco.

Un jesuita muy importante es el español Ignacio de Tolosa (†1611), que se gradúa en Coimbra y Evora y marcha a Brasil por 1572, donde fue provincial y rector de varios colegios. En el ms. 2.204, del Fundo General de la BN de Lisboa hay unas *Annotationes in Isagogen Porphyrii. In Praedicamenta Aristotelis, In Peri Hermeneias,* escritos por 1562, que pueden haber tenido influjo en Brasil (Leite, 1938, I, 77.85; Dussel, 1983, 329-36.556.633; Machado Santos, 1951, 125.283-6).

3. *Colegios y universidades de la Isla Española*

Los dominicos llegan a Santo Domingo (República Dominicana) en 1510. Desde 1518 el convento de Santo Domingo era Estudio General de la Orden y eso constituía una base para crear una universidad, pues ya se contaba con biblioteca y algunos profesores. Fue también el primer convento que tuvo casa de formación y estudiantes.

En 1538 y en fuerza de la bula de Paulo III *In apostolatus culmine* el colegio dominicano se convierte en universidad, comenzando a funcionar desde 1539. Parece natural que algunos frailes, que pasaban a Tierra Firme, al llegar a Santo Domingo enseñaran en la Universidad dominicana, como el célebre fray Bartolomé de Ledesma, catedrático después en México y Lima y obispo. Podemos recordar también a fray Pedro de Córdoba, fray Antonio de Montesinos, fray Bernardo de Santo Domingo y en artes a fray Dionisio de Sanctis (†1577) y fray Antonio Cabeza y Altamirano. Se regía por la reglamentación general de los estudios de la Orden de Predicadores y algunas prácticas de Alcalá y Salamanca. El historiador Cipriano de Utrera dice: «No hemos podido catalogar sus lectores, maestros y presentados... por defecto del libro de *Actas* de las cuales ninguna mención nos ha llegado» (Rodríguez Cruz, 1973, I, 145-89; 1972, I, 193-201; Utrera, 1932, 239; Canal, 1934, 7.10-2; Espinel y Hernández, 1988, 51-73; Lopetegui y Zubillaga, 1965, 476-9).

Pero en el XVI hay otra universidad en Santo Domingo llamada de Santiago de la Paz. Se erige oficialmente por una provisión real de 1558

con la dotación del legado de Hernando de Gorjón. En 1580 le dan *Estatutos* que hablan de tres preceptores de artes.

Los franciscanos llegaron muy pronto a Santo Domingo y algunos afirman que en el convento de La Española hubo enseñanza superior (Rodríguez Cruz, 1973, I, 354-70; 1977, I, 317-21; Actas, 1988, 269-72.487).

II. LA LOGICA EN PERU DURANTE EL SIGLO XVI

Perú fue muy importante como corte virreinal, como sede de la Univesidad y por los asientos mineros de Potosí. Vamos a reseñar brevemente los colegios e instituciones para el estudio de la filosofía. Nos referimos solamente a la nación peruana y dejamos para el final de esta parte el estudio de la filosofía en la Universidad de la llamada Ciudad de los Reyes (Levillier, 1919). Los estudios dominicanos los analizo juntamente con la Universidad.

1. *Colegios e instituciones peruanas para el estudio de la lógica*

Los mercedarios entraron en el Perú acompañando a los mismos conquistadores. El 6 de abril de 1574 pasa a Perú fray Juan de Montesinos para «leer la Facultad de Artes». En mayo de 1577 se envía a 13 religiosos, parte de ellos «para la fundación de un Colegio que la dicha Orden quiere fundar en la Ciudad de los Reyes, donde se lea Gramática, Artes y Teología». En la expedición iba fray Nicolás de Ovalle, malagueño que había estudiado en Salamanca. Es el primer mercedario que se gradúa en la Universidad de Lima y es también el primer profesor de dicho centro. Enseñó artes en San Marcos desde octubre de 1578 a junio de 1583. Más tarde enseña Vísperas de teología por las obras de Francisco Zumel. En artes explicó las *Súmulas* de Soto. Ovalle es el que organiza los estudios también en el convento mercedario. Otro profesor de artes en el convento mercedario de San Miguel de Lima fue fray Pedro Coronado, procesado por la Inquisición en 1585-87.

Por 1563 el convento del Cuzco se convierte también en casa de estudios y noviciado de una nueva provincia (Pérez, 1924, 211-15.233.247-50; Eguiguren, 1939, 413.543; Guede, 1990, 50-4; Muñoz, 1986b, 91-5.102-24).

Los padres franciscanos crean la provincia del Perú en 1553. Un profesor de artes del convento de Lima fue fray Luis Jerónimo Oré (1554-1629), un criollo de Huamanga que muere de obispo en Chile. El profesor más importante es fray Jerónimo de Valera (1568-1625), natural de Chapapoyas, que trabaja en Perú y Bolivia, enseñando filosofía en los conventos de Lima, Potosí y Chuquisaca. Como fruto de su docencia, tenemos *Commentarii ac quaestiones in Universam Aristotelis ac Subtilissimi Doctoris Ioannis Duns Scoti Logicam... auctore... Sacrae Theologiae lectore iubilato in celeberrimo Limensi conventu. Totum hoc opus*

in duas partes distributum (Limae, Francisci a Cantu 1610; 6h. + 384 pp. en fol. Hay ej. en la BN de Lima).

Como era costumbre, la primera parte son las *Súmulas* y la segunda la *Lógica magna*. Parece ser el primer tratado franciscano de filosofía en América según la vía escotista. El famoso cronista Córdoba Salinas es el que más se ocupa de él, pero es mencionado en las bibliografías de N. Antonio, Wading, Risse, Lohr, Palau y otros (Egaña, 1966, 251; Actas, 1988, 553-4; Córdoba Salinas, 1957; Muñoz, 1982, 381).

Los agustinos llegan a Lima por 1551 y desde 1555 organizan sus estudios en Lima, Trujillo y Cuzco. Uno de los primeros profesores es Luis López de Solís, que poseía una escogida biblioteca enviada por sus hermanos de Salamanca. Más tarde enseña teología en la Universidad de San Marcos y fue famoso obispo de Quito. También fue profesor de filosofía fray Gabriel de Saona, nacido cerca de Toledo y ex alumno de Salamanca. Otro fraile importante es fray Alonso Pacheco Ocampo, que estudió artes en el convento de Trujillo, con especial provecho y distinción en *Súmulas*. En 1608 funda el Colegio-Universidad de San Ildefonso de Lima, en el que fue primer lector de artes fray Lucas de Mendoza. Fray Diego de Castro de Toledo es otro lector de artes en los conventos del Cuzco y Lima (Egaña, 1966, 431-5; Álvarez Turienzo, 1988, 63-102; Rodríguez Cruz, 1977, 331-2; Calancha y Torres, 1972, I, 86.682.837-8; II, 99-103.119-22.130.170-8.243-4;409-37.445-7).

Los jesuitas llegan a Lima en 1568 y desde agosto de 1569 enseñan artes en el colegio máximo de San Pablo. El primero que leyó artes fue el padre Antonio Martínez, que sacó los primeros bachilleres. El limeño fray Juan Pérez de Menacho es otro ilustre profesor de artes y más tarde enseña teología en la Universidad.

En agosto de 1582 se abre el colegio convictorio de San Martín, donde estuvo el internado que educa a la juventud más escogida del Perú. Entre estos colegios y la Universidad hubo muy pronto conflictos de competencia y de envidia.

En 1576 los jesuitas fundan un colegio en el Cuzco con varias cátedras de artes y mucho más tarde el de Huamanga (Mateos, 1944, I, 20-3.218; Dussel, 1983, VIII, 36-7; Egaña, 1966, 309-10, 352, 614; Eguiguren, 1939, 309-10, 333, 364-76, 456, 477-98; 1951, I, 364-76; II, 407).

Brevemente podemos recordar el Real Colegio de San Felipe y San Marcos, otro colegio mayor al lado de la Universidad como el de San Martín, fundado en 1572 por el marqués de Cañete. La Compañía estuvo encargada algún tiempo de la docencia y desde 1592 tuvo muchos alumnos. Santo Toribio de Magrovejo, arzobispo de Lima, funda en 1591 un seminario diocesano. Por dificultades con el virrey tiene que suspender su funcionamiento y lo reabre en 1602 (Egaña, 1966, 278-9, 614; Eguiguren, 1939, 356, 617; 1951, I, 147-52, 385-91; Dussel, 1983, VIII, 69-70; Rodríguez Cruz, 1977, 231)[4].

4. A veces empleamos «artes» como sinónimo de «filosofía», pero, en sentido estricto, «artes» se aplica solamente a *Súmulas* y *lógica*, en recuerdo del *trivium*. Cf. Urriza, 1941, 26-7.

2. *Los dominicos y la Universidad de San Marcos de Lima*

El padre Vicente Valverde, O.P., llega al Perú en compañía de Pizarro, enseña artes y después fue el primer obispo del Cuzco. La provincia dominicana del Perú se crea en diciembre de 1539. Hubo pronto estudios de artes en el convento del Cuzco. Pero más interesante fue el convento del Rosario de Lima, que se funda por 1542.

En el Capítulo Provincial, celebrado en el Cuzco en 1548, se acordó fundar en Lima un Estudio General y debió comenzar a funcionar por 1549. El cabildo de Lima en 1550 decide pedir a la corte española la erección de una Universidad y envía una comisión a España presidida por fray Tomás de San Martín, O.P, regente del Estudio General del convento dominicano. Obtenida la concesión en 1551, el 2 de enero de 1553, en solemne acto, comienza la nueva Universidad sus funciones. El prior del convento del Rosario es a la vez rector de la Universidad, que funciona en la casa dominicana.

En el Capítulo Provincial de julio de 1553 se aprueba la creación de cátedras de artes, gramática, retórica y teología y el provincial dominicano recibe autorización para designar a los más idóneos. En 1571 la Universidad logra la independencia de los dominicos, siendo el primer rector laico Pedro Fernández de Valenzuela. Se elaboran las primeras *Constituciones,* ya que antes se regía por la *Ratio studiorum* de la Orden dominicana. En adelante se llamará Universidad de San Marcos de Lima (Remesal, 1964, II, 221; Egaña, 1966, 40-67, 610-25; Actas, 1988, 147; Actas, 1990, 403-31; Rodríguez Cruz, 1977, 203-12; 1973, I, 190-245; Larroyo, 1978, 42).

3. *Las Artes en la Universidad de San Marcos*

El sevillano fray Domingo de Santo Tomás jugó un papel muy importante en el Estudio General dominicano y en la aparición de la nueva Universidad, como profesor y como autoridad organizadora. Según Eguiguren, es el creador de la cátedra de lógica. En una famosa carta al rey de España decía en marzo de 1562: «Tenemos estudios de Gramática, Lógica y Teología ordinariamente, para todos los que las quieran venir a oír». Al principio, debido a problemas económicos, parece que sólo hay dos cátedras de artes.

Las *Constituciones* de 1571, cuando se independiza la Universidad de la Orden dominicana, dicen acerca del bachillerato:

> En lo que toca a lo de Bachiller en Artes, después que haya oído Súmulas y Loxica y Philosophia en tres años diferentes y sucesivos, leerá nueve lecciones, tres de Súmulas, tres de Lógica y tres de Philosophia y luego oídas estas lecciones tenga un acto de seis Conclusiones.

Para ser licenciado en artes dicen:

> Lo que ha de hacer el Licenciado en Artes después de Bachiller, por lo menos un año defenderá seis Conclusiones de Philosophia y Lóxica Magna y Parva y tendrá una conclusión de Philosophia Natural.

Desde 1578 los actos públicos en artes comienzan a tener mayor importancia y solemnidad (Eguiguren, 1939, 116-27, 231.234, 540, 606; Actas, 1990, 422-9; Meléndez, 1681-2, I, ff. 181-396).

Por 1581 seguían existiendo tres cátedras de artes «rentadas con 500 pesos cada una»:

> Cada cátedra impartía dos lecciones, en la mañana después de Prima y por la tarde después de Vísperas... Cuando la cátedra de Artes en determinado año, comenzaba por Súmulas, la otra debía ocuparse de Lógica y la restante de Filosofía.

Nótese la preeminencia de la lógica con dos cátedras en artes (Eguiguren, 1951, I, 336).

En las normas de las *Constituciones* de 1584 se nos dan más noticias acerca del tipo de lógica que se enseñaba:

> Que ninguno pueda hacerse Bachiller en Artes sin que primero haya hecho tres cursos enteros de Súmulas, Lógica Magna y Philosophia en tres años distintos, por manera que el año primero oiga Súmulas más de seis meses y en lo restante no pueda cursar en Lógica ni en otra Facultad y el segundo que siga Lógica sin que pueda cursar en Filosofía... En la Facultad de Artes, si alguno se quisiere graduar por suficiencia ha de averiguar y probar ante todas cosas haber oído más de dos años la dicha Facultad de Artes y le examinen tres examinadores nombrados por el Rector ... los cuales le hagan nueve preguntas, las tres en Súmulas e las tres en Lógica y las tres en Filosofía. E cada uno de los tres examinadores le pregunte en diferentes materias y sea la primera pregunta en el primer libro de las *Súmulas* y la segunda en el *Peri hermeneias* y oposiciones y exponibles e la tercera en el *silogismo;* en Lógica sea la primera de *Predicables* la segunda de *Predicamentos* e la tercera de *Posteriores.*

En cuanto a los textos, Eguiguren afirma que para los tres cursos de Artes «las obras de Domingo de Soto eran insustituibles». En otro pasaje dice que también se utilizaba a Cardillo de Villalpando, profesor en Alcalá, como ya sabemos (Eguiguren, 1951, II, 360; I, 187, 286, 360, 364-5, 1939, 516; Rubio, 1933, 23-41).

4. *La retórica en San Marcos de Lima*

La revolución de Valla, Vives, Nebrija, etc., había extendido el dominio de la retórica y gramática, colocando la teoría de la palabra después de la del razonamiento. Sobre todo la retórica llega a considerarse como una derivación y consecuencia de los estudios filosóficos.

El virrey, marqués de Salinas, Luis de Velasco, en las últimas décadas del siglo, crea la cátedra de retórica con 480 pesos. En ella se utiliza-

ban las obras de Simón Abril acerca del método que hay que seguir en el estudio del latín.

El *Arte* de Nebrija venía con frecuencia en el equipaje de los misioneros y por 1598 se imprime en Indias. Eguiguren destaca que Nebrija y Simón Abril se utilizaban mucho en la enseñanza así como también Francisco Sánchez de las Brozas especialmente en su comentario a Horacio. Otros autores empleados eran Arias Montano, Ginés de Sepúlveda y especialmente Luis Vives.

Un peruano, Alfonso de Alvarado, escribió *In Ciceronis Orationes analysis et Enarrationes Logicae, Rhetoricae, Ethicae, Politicae, Historicae* (Basilea, 1544). Fray Luis de Granada fue muy conocido y utilizado también en Lima (Menéndez Pelayo, 1962, II, 147-98; Rico Verdú, 1973, 43-76; Eguiguren, 1951, 358-61; Muñoz, 1972, 71, 84, 86, 89, 90, 97-8, 111-2; Actas, 1990, 430-1).

Diego de Corne fue profesor de retórica de 1586 a 1589. Tirso de Molina habla del criollo mercedario fray Domingo Romano (†c.1600) que «por muchos años regentó en aquella Universidad la cátedra de retórica, siendo sus discípulos los más insignes que en aquel Nuevo Mundo ocupan los supremos fastigios de las religiones y iglesias catedrales». Los cronistas mercedarios le atribuyen varias obras, entre ellas una *De lingua latina et Rhetorica* (Molina, 1973-4, II, 239-40; Placer, 1968-83, II, 667).

5. *Profesores de artes en la Universidad de San Marcos de Lima durante el siglo* XVI

Martín de Ugalde. Es un seglar que por 1553 enseñaba gramática en el convento dominicano de Lima y parece que también da lecciones de artes. En 1580 oposita a la cátedra de lógica y filosofía, siendo derrotado por el doctor Juan Velázquez (Eguiguren, 1939, 352, 524-8; Actas, 1990, 423).

Fray Miguel Montalvo, O.P. Es uno de los primeros que enseñan lógica en Lima, siendo lector de artes desde 1553 hasta 1562 aproximadamente. En el quinto Capítulo Provincial de julio de 1561 se le vuelve a encargar la cátedra de artes (Actas, 1990, 423-4; Eguiguren, 1939, 116).

Fray Gabriel de Saona, O.S.A. Es un agustino que estudia en Salamanca y marcha a Perú por 1569, siendo profesor de artes en el convento. Su actuación en artes, en la Universidad, aparece sólo en los cronistas agustinianos:

> El P. M. Calancha advierte que, por este tiempo, vacó la cátedra de Filosofía en la Real Universidad, que entonces estaba en el convento de Predicadores y oponiéndose a ella el P. Saona se la llevó por oposición y la leyó con grande fama... Debió de oírselo al mismo... o debiéronselo referir los viejos de aquel tiempo... De los autores de la Universidad de aquellos años me consta (Torres, 1972, II, 423-4).

Fray Pedro de Miranda, O.P. Se dice que fue el tercer catedrático de artes. Fue superior del convento de Lima y antes había estado en La Española. Enseñaba artes por 1573 y continuaba en 1575 (Eguiguren, 1939, 259, 278; Actas, 1990, 424, 429).

Gaspar de Meneses. Ingresa en el Estudio General como maestro en artes el 7 de febrero de 1565 y comienza dictando lecciones en su especialidad. Es el segundo rector seglar en julio de 1572, pero muere en abril de 1573. Era médico y su cátedra podría haber estado unida a medicina (Eguiguren, 1939, 249-50; 1951, I, 179).

Jerónimo López Garrido. Nace en Sevilla en 1525. Se doctora en Lima y fue el primer catedrático de leyes. Es el quinto rector de la Universidad (1575). «Había comenzado a dictar lecciones elementales de Artes en 1570» (Eguiguren, 1939, 300, 331).

Antonio Sánchez Renedo. Nace en Cádiz en 1518. Profesor de filosofía y medicina desde el 1 de mayo de 1577 hasta el 22 de octubre de 1578. Fue decano de artes. Era doctor en medicina por la Universidad de Granada, protomédico general del Perú y rector de la Universidad en 1573 y 1577, muriendo en 1579 (Eguiguren, 1951, I, 331; II, 901).

Fray José Miguel Adrián, O.P. Profesa en San Esteban de Salamanca donde lee artes y estudia en la Universidad de 1563-70. En el Perú fue regente mayor de Estudios, lector de teología en el convento y en la Universidad hasta su muerte en 1581. Eguiguren anota que tuvo también una cátedra de artes que debió ser por 1576 (Eguiguren, 1939, 160, 260, 301, 320; Actas, 1990, 409, 429).

Diego de Ávila (Dávila) Briceño. Era de Huánaco, fue canónigo de la catedral de Lima y amigo del virrey marqués de Cañete. Explica artes por 1576, 1586-1590. En este año obtiene la cátedra de nona de teología, muriendo el 14 de mayo de 1593 (Eguiguren, 1939, 416).

Jerónimo Enríquez. Enseña artes por 1573 (Eguiguren, 1951, I, 180-1, 1939, 493).

Fray Nicolás de Ovalle, OdeM. Nace en Málaga en 1548, estudia en la Universidad de Salamanca de 1570-5. Había profesado de mercedario en Sevilla en 1567, donde después fue profesor. Por 1577 marcha a Perú. En San Marcos comienza enseñando Súmulas y lógica el 1 de octubre de 1578 hasta el 16 de junio de 1583 en que pasa a teología. Pasaba poco de los 30 años «cuando fue designado catedrático de prima de la facultad de Artes y Filosofía... De las dos cátedras de artes, una la leía él y la otra el Dr. Juan Velázquez... El primero leía Súmulas y Lógica y el segundo Filosofía. Ambos usaban el texto de fray Domingo de Soto, el notable *magister* de la Universidad de Salamanca. El curso duraba tres años» (Eguiguren, 1939, 413-20; Muñoz, 1986b, 120-1).

Juan de Obregón. Comienza a enseñar artes el 23 de agosto de 1588 y continuaba en 1589 (Eguiguren, 1939, 416).

Juan Velázquez. Enseña artes desde julio de 1580 hasta fines de junio de 1583. El 1 de agosto de 1590 es nombrado arcediano de la catedral. Fue rector de la Universidad y muere en octubre de 1627, siendo sepultado en la catedral (Eguiguren, 1951, I, 524-8).

Juan de Ovando. Clérigo, profesor de artes por 1587. Era graduado por la Universidad y más tarde fue presidente del Consejo de Indias (Eguiguren, 1939, 414).

Alonso de Abreu. Aparece como catedrático de artes en 1589, 1591, 1595-96 (Eguiguren, 1951, II, 942, 960).

Diego Ramírez. Era natural de Potosí, fue cura de la parroquia de Santa Ana, después párroco de la catedral y canónigo. Aparece de profesor de artes por 1592 (Eguiguren, 1939, 358; Torres, 1972, II, 244).

Carlos Marcelo Corne. Era natural de Trujillo. Estudia en el colegio de San Martín de Lima. Catedrático de artes en la Universidad por 1588. Dignidad de la catedral de Lima en 1603, obispo de Trujillo en 1621 donde muere en 1629 (Torres, 1972, II, 244; Eguiguren, 1939, II, 417; Egaña, 1966, 330-2).

Diego de Ojeda, O.P. Natural de Sevilla, de joven se hace dominico y marcha a Indias. Fue regente de estudios en Lima. A petición del virrey García Hurtado de Mendoza y por concesión del claustro fue sustituto de artes en 1595. Es el famoso autor de *La Cristíada,* que muere en 1615 (Eguiguren, 1939, 300-2; Actas, 1990, 429).

Gaspar Centurión de Espínola. Era presbítero y fue catedrático de artes por 1596 y 1597. Después pasa a nona de teología (Eguiguren, 1951, II, 959).

Manuel de Figueroa. Se le llama catedrático de «philosophia» a fines de siglo (Eguiguren, 1951, II, 961).

6. *Conclusión: La lógica en el Perú durante el siglo* XVI

Hemos visto algunos centros en los que enseñan artes y hemos recordado algunos profesores. Pero hay mucha carencia de textos impresos y de documentación. No tuvo el Perú la fortuna de contar con imprenta desde 1539, como sucedió en México. Hay que esperar hasta 1584 en que Antonio Ricardo de Turín abre una imprenta en Lima con experiencia anterior en Nueva España. G. Lohmann Villena afirma sin ambages:

> No se conoce texto doctrinal alguno estampado en las prensas limeñas en la décimasexta centuria, por lo que no hay la menor posiblidad de rastrear en el campo del pensamiento, ni menos aún se tiene noticias de manuscritos de esa índole, que permitan identificar corrientes ideológicas o escuelas filosóficas.

Por algo G. Furlong afirma que el XVI es el siglo de México y el XVII el del Perú. En cualquier caso, hay que reconocer que nuestra disciplina se cultiva mucho en Perú en el XVI, tanto las *Súmulas* como la *lógica magna* (Actas, 1990, 405-6; Furlong, 1952, 60; Muñoz, 1982, 279-389).

III. LA LOGICA EN NUEVA ESPAÑA DURANTE EL SIGLO XVI

Siguiendo el paralelismo con las partes anteriores, intentamos resumir primero los centros y colegios donde se enseña lógica, recorriendo las instituciones no universitarias. En segundo lugar estudiaremos especialmente la Universidad de México. Los colegios no universitarios prepa-

ran y acompañan a la Universidad. Veremos que el florecimiento de la lógica en Nueva España en el XVI es muy superior al de otras latitudes americanas.

1. *Colegios e instituciones para el estudio de la lógica*

Los dominicos llegan a Nueva España en 1526. Por 1541 ya funcionaban los estudios de filosofía y teología del convento de Santo Domingo de México. El primero y principal lector de artes fue el andaluz fray Andrés de Moguer, alumno de Salamanca que llega a Nueva España en 1538, siendo provincial en 1550. Los siguientes lectores son fray Bernardo Gómez, del que sabemos muy poco, y el extremeño fray Domingo de la Cruz, que había sido compañero de Soto en París y Alcalá, donde fueron muy amigos. El cronista Padilla destaca ese hecho, que explica parte de la popularidad de Domingo de Soto en México.

En el capítulo provincial de febrero de 1552 se nombra lector de artes en el convento al famoso fray Bartolomé de Ledesma, que tiene una larga estancia en Nueva España (1554-1581) y después pasa a la Universidad. Pedro de Pravia (†1590) es otro famoso lector de artes y tiene por discípulo a Tomás de Mercado, que en 1562 le sucede como profesor de artes, gran escritor, como veremos. En 1578 es lector de artes fray Cristóbal de Ortega, que después pasa a la Universidad y le sucede en el convento en artes, por 1583, fray Fernando Bazán.

Además, los dominicos tuvieron otros estudios superiores de filosofía en Puebla, Oaxaca, Yaguitila y Coyoacán con importantes profesores. El cronista Dávila Padilla enseña en casi todas esas casas.

El convento de Oaxaca se erige en 1547 y por 1553 figura ahí fray Juan Martínez, profesor de artes y teología, al que sigue en 1555 fray Jerónimo de Tejeda (†1587). De él dice Dávila Padilla: «fue compañero y escribiente del gran Maestro Fr. Domingo de Soto. Vino a Indias y fue muy ejemplar». En 1583 es lector de artes fray Domingo de la Cruz y más tarde es importante en este convento fray José Calderón, que escribe *Compendium philosophiae thomisticae in usum fratrum Paedicatorum Provinciae S. Hypolyti de Oaxaca,* que parece ser un compendio de Soto. Valverde Téllez dice: «Creemos que se imprimió esta obra, puesto que durante muchos años sirvió de texto en los colegios de la Provincia». Era ya del XVII, pero sirve para ver la dirección doctrinal dominicana.

El convento de Santo Domingo de Puebla rivalizaba con el de la ciudad de México en el cultivo de la filosofía. Por 1583 era lector de artes fray Diego Vicente. Puebla fue estudio general (Beuchot, 1987, 52-62; Vences, 1990, 124-7; Actas, 1988, 231-4; Dávila, 1625, 149-69, 454; Lopetegui y Zubillaga, 1965, 429, 689, 779; Dussel, 1983, 112; Gallegos, 1951, 303, 318; Valverde, 1896, 425; Redmond, 1972, 21, n. 159; Millares, 1980, 164-215).

Los franciscanos erigen en 1535 la provincia de México y, dentro de ella, el convento de México y el de Puebla fueron casas de estudios

para religiosos, abiertas a seglares, y en ellas se enseñaba especialmente el escotismo. En una relación de 1585 se mencionan también como casas de estudios las de Xochimilco, Toluca y Cholula.

Un famoso primer colegio franciscano se inaugura el 6 de enero de 1536 en Santa Cruz de Santiago de Tlatelolco, donde se cursaba retórica, filosofía y teología, intentando promocionar el sacerdocio de indígenas. Ahí enseña el célebre fray Bernardino de Sahagún (†1590) de 1536 a 1540. Otro profesor fue fray Andrés de Olmos a quien sucedió fray Juan de Gaona (1507-1560), que había estudiado en la Universidad de París y enseñado en Burgos y Valladolid. Salió para Nueva España en 1538, siendo doctísimo profesor del colegio de Tlatelolco. Escribió varios tratados y algunos le atribuyen una *Lógica*. Por 1570 fray Diego Valadés tenía casi 40 años y era predicador y confesor de indios y españoles, según informaba fray Jerónimo Mendieta. Valadés, de vuelta en Europa, escribe *Rhetorica Christiana* (Perusa, 1579), que depende mucho de la obra homóloga de fray Luis de Granada, ambas importantes para la historia de la lógica (Lopetegui y Zubillaga, 1965, 429, 699; Actas, 1988, 673, 843-71; Steck, 1944; Vicente Castro y Rodríguez Molinero, 1986, 97-115; Cuevas, 1946-7, I, 438-9; García Icazbalceta, 1954, 313-5; Martí, 1972, 225[5]).

Los agustinos llegan a México por 1533. Lógica y filosofía ocupan un puesto de honor en los conventos agustinianos de Tiripitío, Tacámbaro, Michoacán y Atotonilco. El cuartel general está en el convento máximo de San Agustín de México y el fraile más influyente en la organización de los estudios es fray Alonso Gutiérrez de la Veracruz, que había estudiado en Alcalá y era profesor en Salamanca. Ya sacedote se une a la expedición agustiniana presidida por fray Francisco de la Cruz y ya en México se hace agustino por 1536. Fray Alonso en 1540 es destinado al convento de Tiripitío, donde organiza los estudios de filosofía; en 1545 es nombrado lector y prior de Tacámbaro y más tarde se marcha con los estudiantes a Atotonilco, donde explica dos años a santo Tomás. En 1648 utiliza el cargo de provincial para fomentar los estudios y crear bibliotecas en los conventos. Como dirá en 1554 al principio de sus *Súmulas:* «cum per annos plurimos in hac Nova Hispania discipulos a primis Dialecticae rudimentis susciperem instituendos» (p. 6). Es importante escritor de lógica y uno de los que inauguran la Universidad de México. Más adelante analizaremos su obra lógica.

Otros profesores famosos fueron Esteban de Salazar, que había estudiado en Salamanca, pasa a México por 1554 y es profesor de artes en el convento y más tarde de teología en la Universidad. Fray Juan Montalvo, también alumno de Salamanca, pasa a México por 1572, donde es profesor de artes. Fray Pedro Agurto era natural de México y fue lector de artes y prior del convento de México.

Profesor de filosofía en San Agustín de México fue también fray Juan Zapata y Alarcón, que escribió un *Cursus philosophicus,* que se ha per-

5. Méndez Plancarte (1946, 151) habla del indio Pablo Nazareo, rector de Tlatelolco y profesor, que era «muy buen latino y retórico, lógico y filósofo».

dido. Pero conservamos una disputa pública presidida por Zapata y realizada por el agustino Bernardo Romero en agosto de 1597: *Has totius Dialecticae Generales Assertiones defendet, divinis auspiciis, in Mexicano S.P. N. Augustini conventu Fr. Bernardus Romero, artium liberalium studiosus, sub praesidio et tutissimo auxilio literatissimi P. Fr. Ioannis Çapata Alarcon, earundem Artium lectoris meritissimi. Die 20 mensis Augusti post meridiem... 1597.* Es una hoja en fol. impresa en México ese mismo año.

Diego de Basalenque (1577-1651) era natural de Salamanca y su familia se traslada a Puebla, donde estudia humanidades. Ingresa en los agustinos en 1593. Conservamos de él una *Summa Summularum et totius Dialecticae Aristotelis* (1602), que contiene *Súmulas* y comentarios a varios tratados del *Organon,* como al *Peri Hermeneias* y *Segundos Analíticos.* Además también escribió *Philosophia ad usum Scholae* y ambos se conservan manuscritos en la biblioteca agustiniana del convento de Morelia.

Profesor y escritor de filosofía fue fray Diego de Villarrubia (1562-1622), que nos dejó tres volúmenes de un tratado *Philosophia scholastico-christiana.* Por 1600 se habla de otro profesor, fray Gonzalo Rodríguez de Villafuerte. Sobre los que son profesores de filosofía en la Universidad, fray Juan de Contreras, José de Herrera y otros, también volveremos al tratar del *Alma Mater* mexicana (Lopetegui y Zubillaga, 1965, 430, 690, 698; Cuevas, 1946-7, I, 413; Álvarez Turienzo, 1988, 21-60; García Icazbalceta, 1954, 252, 430, 465; Valverde Téllez, 1896, 15-20; Gallegos Rocafull, 1951, 360; Larroyo, 1978, 42; Redmond, 1972, 17 n. 126, 107 n. 799-801, 109 n. 818).

En junio de 1572 sale la primera expedición de jesuitas para México y al frente de ella va el padre Pedro Sánchez (†1609) que había sido alumno, profesor y rector de la Universidad de Alcalá y posteriormente rector del colegio jesuita de Salamanca.

En 1573 se inicia el colegio de San Nicolás de Patzcuaro, luego el de Oaxaca (1574), el de Puebla (1578), el de San Martín de Tepotzotlan (1584), el de Guadalajara (1686) y el de Durango (1593). Pero «colegio serio y bien desarrollado —dice el padre Cuevas— en el siglo XVI no tuvo la provincia mexicana de la Compañía de Jesús más que uno y éste fue el de la capital bajo la advocación de los santos apóstoles San Pedro y San Pablo, primaria y principalmente dedicado a la formación de los jesuitas jóvenes». Al lado del colegio máximo había el convictorio del mismo nombre y la afluencia de inquilinos obliga más tarde a fundar los convictorios de San Gregorio, San Bernardo y San Miguel, que por 1588 se funden en uno con el nombre de San Ildefonso.

El 18 de octubre de 1574 se inauguran las clases en el colegio máximo. Se comienza a leer gramática y retórica con los padres Pedro Mercado, Juan Sánchez y el italiano Vicente Lenoci, fiel intérprete del humanismo del colegio romano de los jesuitas. En 1575 el padre Pedro López de la Parra comienza el curso de dialéctica y en el curso siguiente le sucede el padre Pedro de Ortigosa (1557-1626), que había estudiado en la Complutense.

El más ilustre organizador de los estudios filosóficos es el padre Antonio Rubio (1548-1615), que también había estudiado en Alcalá, sobre el que volveremos al final para analizar sus escritos lógicos. Rubio, dice Cuevas, fue también llamado a las cátedras universitarias a las que renuncia para evitar envidias y celos y por iguales motivos lo hizo también el padre Ortigosa. Ambos dieron gran lustre al colegio de México.

Otro jesuita muy importante es el vallisoletano Antonio Arias (1565-1603) que tuvo un fecundo magisterio en el colegio jesuita, donde comenta y explica la obra de Francisco de Toledo, cuyas *Súmulas* se imprimen en Nueva España en 1578 en el colegio San Pedro y San Pablo, como explicaremos más adelante. Finalmente, hay que recordar al padre Andrés de Valencia (1582-1645), criollo que fue rector del colegio de Puebla. En el colegio de México sucede a Ortigosa y de él conservamos varios manuscritos. Nos interesa especialmente la obra en tres volúmenes, en la Biblioteca Pública de Guadalajara, *Commentaria quatuor quibus Universa Aristotelis Stagiritae Logica comprehenditur una cum Dialecticis Institutionibus in principio additis quas Summulas nuncupamus. Anno 1609,* De 424, 316 y 288 fols., respectivamente (Lopetegui y Zubillaga, 1965, 540-60, 687-89; Zubillaga, 1954, 40-70; Dussel, 1983, V, 69-70; 105-6, 116; Cuevas, 1946-7, II, 358-62; Gallegos Rocafull, 1951, 238, 287, 326-29; Redmond, 1972, 13 n. 93, 101 n. 748; Ibargüengoitia, 1967, 30-40; Osores, 1908; Alegre, 1956-60; Díaz y de Ovando, 1951).

Un mercedario, Bartolomé de Olmedo, entra en México como capellán de Hernán Cortés. Pero el colegio máximo de la Merced no aparece hasta 1592 en el convento grande de México «con lectores de gramática, artes y teología» y primer seminario de la orden. En 1598 se funda la casa de Puebla y pronto se establece también un colegio de artes y teología (Zamora, 1976, 521-5; Lopetegui y Zubillaga, 1965, 734-5; Muñoz, 1988, 447-52, 455-60).

Finalmente, quiero recordar algunos intentos de fundación de seminarios diocesanos. El obispo Vasco de Quiroga (1537-1565) en Michoacán funda por 1540 el colegio de San Nicolás para servir de seminario. En Oaxaca, por obra de sus obispos Bernardo de Alburquerque, O.P. (1562-79) y Bartolomé de Ledesma (1584-1604), se funda un núcleo de seminario con el nombre de San Bartolomé, que tuvo poca vida hasta que fue refundado en el siglo siguiente. En San Nicolás de Patzcuaro se abre un seminario clerical ya por 1540. El obispo franciscano Juan Izquierdo llega a su diócesis por 1591 y funda un seminario en Mérida de Yucatán, aunque es dudoso que tuviera estudios superiores (Dussel, 1983, I/1, 527-8; V, 67, 111, 125; Lopetegui y Zubillaga, 1965, 202-5, 355-9, 523, 673-7; Cuevas, 1946-7, III, 199; Actas, 1988, 789-92).

2. *La lógica en los planes de la Universidad*

Varias cédulas reales de 1551 crean y dotan económicamente a la nueva Universidad. La inauguración parece se realiza el 25 de enero de 1553,

festividad de la conversión de san Pablo con asistencia del virrey y Real Audiencia. Los cursos comienzan el 3 de junio de ese mismo año de 1553, pronunciando un gran discurso F. Cervantes de Salazar, profesor de retórica. Las clases comienzan dos días después.

El curso de artes al iniciarse la Universidad duraba un año, hacia 1560 dos y a partir de 1580 tres años. Los alumnos debían haber aprobado gramática y retórica. Las cátedras se ganaban por oposición pública cada tres años.

Plaza y Jaén, en su famosa *Crónica,* comenta que Juan García, el primer profesor de lógica, «comienza su lectura en 5 de junio de 1553 de ocho a nueve de la mañana... La lección que nuestro catedrático comenzó a leer se dice haber sido la *Lógica* del P. Mtro. Fr. Domingo de Soto». El martes 12 de septiembre de 1553, estando en junta el claustro, ordena «que los que hubieren de graduarse en Artes por esta Universidad hayan de cursar dos años y medio el *Curso* de Fr. Domingo de Soto», es decir, explicaban por Soto, *Súmulas, Lógica* y *Filosofía natural,* temas en que el dominico había escrito excelentes obras. Unos años más tarde J. Jiménez Rueda añade esta precisión informativa: «las *Súmulas* se explicaban por el texto de Villalpando y en las cátedras de Lógica y Filosofía se comentaban la *Lógica* y los *Físicos* de Fr. Domingo de Soto». Andando los años y con el enorme influjo de los jesuitas, se hizo popular también Francico de Toledo, S.J., como anota Gallegos Rocafull:

> Con Soto, el único filósofo peninsular que fue en estos primeros años estudiado por los alumnos de Artes de Nueva España fue Francisco de Toledo... La *Introductio in Dialecticam Aristotelis* (México 1578) fue impresa por los jesuitas del colegio San Pedro y San Pablo, seguramente para que sirviera de texto a los que en él estudiaban Artes (Rodríguez Cruz, 1977, 241-8; 1973, I, 246-58; Cuevas 1946-7, II, 324-32; Plaza y Jaén, 1931, I, 27, 48; Jiménez Rueda, 1951, 40; Carreño, 1963, I, 543; Gallegos Rocafull, 1951, 241-2, 303-15).

Más tarde, por 1580, en los *Estatutos* de Pedro Farfán, antiguo alumno del colegio San Bartolomé de Salamanca, se decía acerca de las artes:

> En esta Universidad no ha habido más de dos cátedras de Artes y agora se ha añadido otra para que en cada año puedan los estudiantes oir principios de esta Facultad. Ordeno y mando que los catedráticos y regentes della lean coforme al *Estatuto* de Salamanca... teniendo los sumulistas y lógicos repeticiones todos los días y todos los sábados conclusiones. Y de tal manera han de leer los dichos tres regentes de Artes que el uno desde Sant Lucas en adelante lea Súmulas y el otro Lógica y el otro Philosophia, de manera que siempre se continúen.

Las normas para graduarse por libre dan noticias más precisas acerca de la lógica:

> El que pudiere ser graduado por suficiencia en Artes haya oído por lo menos dos años en la dicha Facultad y que le examinen tres examinadores nombrados por el

> Rector, dos maestros en Artes y un doctor en Teología o Medicina, los cuales le hagan nueve preguntas, las tres de Súmulas y las tres en Lógica y las tres en Filosofía. Y cada uno de los tres examinadores le pregunte en diferentes materias y sea la una pregunta en el primero libro de las *Súmulas* y la segunda de *Peri Hermeneias* y la tercera en *Silogismos;* en la Lógica sea la primera *Predicables* y la segunda de *Predicamentos* y la tercera de *Posteriores;* y de Philosophia la primera de *Phisicos*... Y sobre cada pregunta de las susodichas le arguyan.

Respecto a la licencia en artes se prescribe:

> que ninguno se pueda graduar en ninguna Facultad de Licenciado si no fuere pasados cuatro años de haber sido Bachiller en Universidad aprobada, excepto en Artes, porque éstos basta que hayan pasado tres años, en lo cual no puede haber dispensación (Jiménez Rueda, 1951, 87, 91, 93; Rodríguez Cruz, 1972, 241-313; 1973, I, 246-77; Esperabé, 1914-17, I, 262).

A veces en los colegios de religiosos los estudios filosóficos estuvieron mejor organizados. Nada extraño que haya habido rivalidad, como sucedió en Salamanca y en Lima, especialmente con los jesuitas. A veces los mismos estudiantes preferían los colegios de frailes a la universidad. Por ejemplo, en 1562 los estudiantes se quejan ante el claustro de «que no acaban de leer los que comenzaban a oir en estas Escuelas, por cuya causa les era preciso irse a los monasterios a acabar de oir Artes» (Gallegos Rocafull, 1951, 303-5,15; Plaza y Jaén, 1931, I, 26; Lopetegui y Zubillaga, 1965, 429).

3. *Profesores de artes en la Universidad de México durante el* XVI

Juan García. Sacerdote, maestro en artes, enseña Dialéctica «diariamente, dos veces al día, con gran celo y no menor éxito. Es hombre recomendable por su saber y probidad», como lo retrata Cervantes de Salazar en sus famosos *Diálogos*. Fue canónigo de la catedral y utilizaba los libros de Domingo de Soto, como ya sabemos (Cervantes de Salazar, 1554, f. 251; Rodríguez Cruz, 1977, I, 249).

Pedro de Pravia, O.P. Sucede al anterior el 9 de mayo de 1558 y parece enseña hasta agosto de 1568 en que cesa. El 9 de mayo de 1570 el claustro acuerda otorgar la cátedra de artes que tenía fray Pedro Ruiz, O.S.A., a fray Pedro de Pravia «por ser persona docta y en quien concurren las cualidades que se requieren». «La tomó el 22 de mayo y comenzó a leer al día siguiente». Plaza y Jaén dice «se le restituyó la cátedra de Artes». Inmediatamente le conceden como suplente de cátedra a fray Jerónimo Soto, O.P., por las mañanas; pero solamente le suple dos meses. Por 1574 Pravia pasa a teología en vez de Bartolomé de Ledesma.

Pravia era asturiano y había estudiado en Salamanca, donde aparece matriculado por 1546. Más tarde es profesor en la Universidad de Santo Tomás de Ávila. Llega a México como lector de artes del convento dominicano. En casa y en la universidad explica por Domingo de Soto. Sastre

Varas afirma que con la llegada de Pravia y un equipo de religiosos formados en Salamanca «las doctrinas de Soto y de la escuela salmantina penetraron en México, no sólo en el convento dominicano, sino también en la Universidad» (Melcón y Beuchot, 1989, 85-90; Gallegos Rocafull, 1951, 215-6; Actas, 1988, 672, 679-80).

José de Herrera, O.S.A. Es catedrático de la Universidad de México por auto de 19 de abril de 1561. Desde 1566 también enseña teología. Ambas cátedras se dan por vacantes cuando vuelve a España sin licencia, obteniendo un puesto en la Universidad de Osuna. Escribe una obra para sus alumnos *Summa philosophiae scholasticae Patris Dominici de Soto, Ordinis Praedicatorum.* Tal obra se ha perdido y Gallegos Rocafull sugiere que podría ser una respuesta a la petición de los estudiantes en mayo de 1561: «los dichos Señores, Rector y Consiliarios, proveyeron a una petición de los estudiantes cursantes de la Facultad de Artes que el P. Fr. José de Herrera, catedrático de dicha Facultad, lea el *Curso* de Soto, por ser estatuto y costumbre de la Universidad», según estaba determinado desde septiembre de 1553. Es probable que Herrera quisiera explicar por algún autor agustino, por ejemplo, Alonso de la Veracruz, que había publicado sus *Súmulas* y *Lógica* por 1554 (Plaza y Jaén, 1931, 60; Gallegos Rocafull, 1951, 294-5; Larroyo, 1978, 42; Lopetegni y Zubillaga, 1965, 690, 698; Grijalva, 1624, 256).

Pedro Ruiz, O.S.A. Comienza la cátedra de artes el 9 de agosto de 1568 y el 9 de mayo de 1570 el claustro se la da a fray Pedro de Pravia, como queda dicho (Melcón y Beuchot, 1989, 88; Gallegos, 1951, 296-9).

Juan de la Fuente. Comienza la cátedra de artes el lunes 19 de julio de 1570 hasta 1573 en que pasa a medicina. Era seglar (Gallegos, 1951, 296-301).

Fernando Ortiz de Hinojosa. Enseña artes por 1573. En efecto, en Claustro de 21 de octubre de 1573 se queja de «que las *Súmulas* del Maestro Fr. Domingo de Soto son tan llenas de argumentos inútiles, dificultades de Filosofía y Teología y de otras cosas que desmayan y espantan a los oyentes que salen de oir la Gramática». Propone adoptar otro texto; pero sólo se le autoriza a suprimir en Soto lo que juzgue inoportuno.

Es un episodio muy significativo, indicador de la penetración del Humanismo; como hemos visto sucedía en Salamanca, en México el padre Veracruz critica a Soto desde 1554. Ortiz era criollo, graduado en artes por la universidad azteca, fue vicario general del arzobispado de México y canónigo de su catedral, muriendo en 1597 (Melcón y Beuchot, 1989, 85; Gallegos, 1951, 296-301; Lopetegui y Zubillaga, 1965, 585).

Juan de San Sebastián, O.S.A. Fue nombrado catedrático de artes el 19 de octubre de 1572 y da lecciones hasta el 29 de septiembre de 1577 (Gallegos, 1951, 296-301; Larroyo, 1978, 42).

Francisco Jiménez, O.P. En 1580 el claustro crea la nueva cátedra de artes, la tercera. La ocupa el padre Jiménez hasta 1583. Más tarde pasa a teología. Hijo del convento de San Pablo de Valladolid, fue profesor en España antes de ir a México (Gallegos, 1951, 296-301; Melcón y Beuchot, 1989, 90).

Juan Contreras, O.S.A. Era natural de México. El 10 de septiembre de 1578 fue nombrado catedrático de artes. «Subió a la cátedra y comenzó una lección de las *Summulae* de Soto». Enseña por espacio de nueve años y el 28 de enero de 1587 se declara vacante la cátedra por renuncia del titular. Muere en 1613. Parece haberse perdido el manuscrito que nos había legado *Lectiones Philosophicae studentium captui accommodatae* (Lopetegui y Zubillaga, 1965, 698; Gallegos, 1951, 295-6; Larroyo, 1978, 42).

Alfonso Muñoz. Bachiller, empieza a enseñar en 1587 y en 1590 obtiene la propiedad de una cátedra en la que permanece hasta 1598 en que pasa a teología. Explicaba principalmente la *Física* del Estagirita y sobre ese tema dejó un manuscrito que refleja sus explicaciones de clase.

Ya sabemos que desde 1580 había tres cátedras de artes. Por eso el 14 de abril de 1587 acordó el Claustro: «que el Bachiller Alfonso Muñoz leyese los libros de *Física* y los Bachilleres Juan Larios e Íñigo Carrillo leyesen a una misma hora *Lógica* y *Súmulas,* por haber pocos estudiantes y para que pudiesen oir al catedrático que quisiesen» (Gallegos, 1951, 296-301).

Juan Larios. Explica *Súmulas* de 1587 hasta 1590, en que obtiene un curato y se retira de la enseñanza (Gallegos, 1951, 296-301).

Íñigo Carrillo. Enseña lógica desde 1587 y después filosofía natural. En 1593 obtiene un curato y deja la enseñanza (Gallegos, 1951, 296-300).

Juan Núñez de Guzmán. Es mexicano y el 24 se septiembre de 1590 obtiene una cátedra de artes (Gallegos, 1951, 301-2).

Pedro de Soto. Toma posesión de una cátedra de artes el 13 de febrero de 1593 y en 1602 pasa a medicina (Gallegos, 1951, 301-2).

Pedro Martínez. Obtiene la cátedra de artes en 1598 y en 1600 pasa a *Instituta* (Gallegos, 1951, 296-301).

Algunos autores señalan que varios jesuitas que hemos recordado al tratar del colegio de la Compañía en México, como Pedro de Ortigosa, Antonio Arias, etc., fueron también profesores de la universidad. Lo mismo tal vez pueda decirse de los profesores de otros colegios (Ibargüengoitia, 1967, 30-40).

4. *La retórica en México. Los jesuitas*

Como ya queda dicho, gramática, retórica y dialéctica se aproximan mucho con el Renacimiento. Francisco Cervantes de Salazar es el primer profesor de retórica y el que pronuncia un discurso en latín al inaugurarse la universidad. En sus citados *Diálogos,* bajo el pseudónimo Gutiérrez, dice de sí mismo: «enseña Retórica, a los aficionados a la elocuencia que vienen a oírle y a los estudiantes de las demás Facultades para que realce el mérito de todas». Parece que también enseñó gramática, pues «era muy versado en letras griegas y latinas». Lee la cátedra desde julio de 1553 hasta el 14 de febrero de 1557. Hacía ejercicios de retórica con las obras de Luis Vives (Rodríguez Cruz, 1977, 249; Millares, 1980, 19-27).

Otro gran profesor fue el bachiller Diego de Frías. Por 1575 el rector Arévalo Sedeño propuso suprimir la cátedra de retórica, a lo que hubo oposición. Estuvo suspendida durante unos años y el año 1589 estaba restablecida en manos del bachiller Jerónimo de Herrera. En los *Estatutos* de Farfán de 1580 se decía: «Ordeno y mando que en leer de las cátedras de Gramática y Retórica se guarde el *Estatuto* de Salamanca, título catorce y quince» (Jiménez Rueda, 1951, 87).

Lo que pasó con la cátedra de retórica, dice el padre Cuevas, es que «desde que se abrieron los estudios menores en el colegio de los jesuitas el 18 de octubre de 1574, la fama, la estimación, el mérito intrínseco de los profesores barrió con lo más selecto de la juventud y el Claustro de la Universidad optó por suprimir una cátedra que venía saliendo casi inútil» (Cuevas, 1946-7, II, 333).

Con los jesuitas entra de manera muy especial el humanismo renacentista del Colegio Romano, la afición por los clásicos y las bellas formas del buen decir. En la *Introductio in Dialecticam* del cardenal Toledo, que los jesuitas editan en el colegio máximo San Pedro y San Pablo (México, 1578), al principio el virrey, al dar la licencia de impresión, dice por 1576: «Por quanto por parte del Provincial de la Compañía de Jesús se me ha hecho relación que en los estudios conviene y es necesario haya copia de libros para los estudiantes». Entre los autores que se citan como necesarios están: Luis Vives, Cicerón, las *Súmulas* de Toledo y Villalpando, las *Elegancias* de Lorenzo Valla, los *Emblemas* de Alciato, *Flores Poetarum,* tablas de retórica, etc. Esas y otras obras se imprimen por indicación de los jesuitas, como las obras del jesuita portugués Manuel Álvarez. Y entre los manuscritos de la Biblioteca Nacional de México hay varios *De arte Rhetorica* de los jesuitas (García Icazbalceta, 1954, 297, 299; Yhmhoff, 1975, 197).

5. *Retórica y lógica en la biblioteca de F. Cervantes de Salazar*

Nos interesa especialmente detenernos un poco más en Cervantes. Era natural de Toledo y de joven estudia cánones en Salamanca. Estuvo en Flandes y por 1550 era catedrático de retórica en la universidad de Osuna. Poco después marcha a México y enseña gramática en una escuela particular. Primer profesor de retórica de la universidad de México, se gradúa de licenciado y maestro en artes el 4 de octubre de 1553 «para cuyo efecto leyó públicamente una lección de Lógica y otra de Filosofía... E propuso una conclusión y la probó y le arguyó el Maestro Fr. Alonso de la Veracruz y se le dio el grado de Maestro en Artes». En 1566 se gradúa en teología, más tarde se ordena de sacerdote y fue dos veces rector de la universidad. Muere en 1575 (Millares, 1980, 19-27; Solana, 1941, II, 468-71; III, 591 ss.).

Comenta e imprime los *Diálogos* de Vives, el *Diálogo de la Dignidad del hombre* del maestro Pérez de Oliva, escribe los *Diálogos* sobre la Academia Mexicana y sobre México en elegante latín. El agustino Alonso de la Veracruz era muy amigo de Cervantes y al principio de su *Dialec-*

tica Resolutio (México, 1554) aparece una aprobación elogiosa del profesor de retórica, donde recuerda la división moderna en *inventio et iudicium.* Otro elogio del padre Veracruz lo pone Cervantes al principio de la obra del agustino *Speculum coniugiorum* (México, 1556).

Dadas las relaciones especiales de este período entre lógica y retórica y la amistad de Salazar con Veracruz, el primer lógico del Nuevo Mundo, nos interesa recoger esas relaciones en los libros de la Biblioteca personal de Cervantes, que entresacamos de sus disposiciones testamentarias. Selecciono los libros que más nos importan en esa línea:

Alfonso García Matamoros (†1572), *De ratione dicendi libri duo* (Alcalá, 1548). El autor en 1550 obtiene la cátedra principal de retórica en Alcalá. Esa obra estuvo de texto en Salamanca y Alcalá. En la Epístola al Claustro habla de la necesidad de desterrar las artes sofísticas y la espinosa dialéctica. Es urgente, dice, volver al Estagirita. Explica el género demostrativo, deliberativo y el judicial.

Juan Pérez (Ioannis Petrei) (†1545), *Progymnasmata artis rhetoricae* (Alcalá, 1539). En 1537 obtiene la cátedra de retórica en la Complutense (Martí, 1972, 141-54; Rico Verdú, 1973, 123-34, 183-4).

Lorenzo de Villavicencio, O.S.A., *De recte formando theologiae studio libri IV* (Amberes, 1565). El autor, graduado en Lovaina y vicario general de los agustinos en Alemania, está muy metido en la problemática de la teología en centro Europa.

Boecio, *In Topica Ciceronis Commentarius* (París, 1535, 1540). Obra decisiva tanto en retórica como en lógica. La temática de los *Topica* es de gran importancia en la lógica del Renacimiento.

Francisco Titelmann, capuchino (1502-1537), *compendium dialecticae* (Salamanca, 1554; Lisboa, 1566). Influye mucho en la Península y está dentro de la tradición holandesa de Agrícola. Lo utiliza mucho el padre Veracruz.

Crisóstomo Javelli, O.P. (*c.* 1471-*c.* 1538), *Opera* (Lyon, 1568), donde hay varios tratados de lógica puramente aristotélica. Tuvo ediciones parciales en Lisboa y Salamanca (1556).

Domingo de Soto, O.P. (1495-1560), *Opera,* especialmente las *Summulae* (Burgos, 1529; Salamanca, 1554).

Luis Vives (1492-1540). Obras sin especificar. Introduce a ese autor en México y cuando Cervantes estuvo en Flandes es posible algún contacto personal.

Luis de Carvajal (†1552), *De restituta theologia* (Colonia, 1545). Influye mucho en Alonso de la Veracruz. Ataca mucho las *Súmulas* y como dice el subtítulo: *Videbis Theologiam a sophistica et barbarie magna industria repurgatam.*

Angel Policiano (1454-1494), *Opera* (Basilea, 1553). De gran influjo en la lógica y retórica humanistas. En Salamanca (1554) Narciso Gregori publica *Dialectica Aristotelis cum argumentis Politiani.*

Erasmo de Rotterdam (†1536). Poseía Cervantes cerca de una docena de obras, algunas muy relacionadas con su crítica de la Escolástica

y sobre la nueva retórica. Erasmo y Vives son de los primeros autores que llegan a Iberoamérica de norte a sur (Furlong, 1952, 59-60; Bataillon, 1930).

M. Tulio Cicerón (†43). Poseía varias obras relacionadas con la retórica.

Marco Fabio Quintiliano (†c. 95), *Institutiones oratoriae,* de enorme influjo en la lógica y retórica del Humanismo.

Son algunas de las que más nos interesan. Tenía naturalmente a Aristóteles, Pedro Hispano, a G. Budé, obras de clásicos latinos y griegos y también de teología. No todas son identificables, pero en conjunto es una biblioteca de gran significado. De los lógicos criticados por los renacentistas aparecen muy pocos, salvo, por ejemplo, Tomás Bricot (†1516), *Abreviationes textus totius logices Aristotelis* (Salamanca, 1496). He tomado estas notas de Agustín Millares (1980, 67-107).

IV. LA LOGICA EN IBEROAMERICA DURANTE EL XVI EN ALGUNAS OBRAS IMPRESAS

En este trabajo hemos indicado numerosos profesores y cultivadores de la lógica, especialmente en los colegios de las diferentes familias religiosas y en las primeras universidades del XVI. Hemos visto también algunos textos y manuales utilizados, así como escritos de los profesores para explicar sus materias.

Hacemos ahora una selección de textos impresos para estudiar en ellos la lógica que se enseñaba. Los religiosos tenían algunas peculiaridades y autores de su propia casa que solían seguir con especial predilección. Los textos que vamos a estudiar son todos de autores religiosos y eso nos permitirá ver algunas peculiaridades.

Los que analizaremos están especialmente unidos a México, a los colegios de los mendicantes y a la universidad. Tenemos, en primer lugar, al agustino Alonso Gutiérrez de la Veracruz que escribe *Recognitio Summularum cum textu Petri Hispani et Aristotelis* (México, 1554) y *Dialectica Resolutio cum textu Aristotelis* (México, 1554). Seguirá el dominico Tomás Mercado con sus obras: *Commentarii lucidissimi in textum Petri Hispani. Item Opusculum argumentorum selectorum in primun et secundum librum Summularum* (Sevilla, 1571) e *In Logicam Magnam Aristotelis commentarii cum nova translatione textus ab eodem autore edita* (Sevilla, 1571), 102 hojas en fol. Del jesuita Francisco de Toledo estudiaremos *Introductio in Dialecticam Aristotelis* (Roma, 1561), 108 fols. en 8º, y *Commentaria una quaestionibus in universam Aristotelis Logicam* (Roma, 1572). Terminamos con otro jesuita, Antonio Rubio, que escribe: *Commentarii in universam Aristotelis Dialecticam* (Alcalá, 1603) y *Logica mexicana hoc est commentarii breviores in universam Aristotelis Logicam* (Colonia, 1605). Excepto Rubio todos han estudiado en Salamanca.

Toledo estuvo de texto en los jesuitas de México, donde hacen una edición de la *Introductio* en 1578. Los demás han sido profesores en América. Algunos tienen más ediciones en Europa que en América y pueden

verse reseñadas en Charles H. Lohr, *Latin Aristotle Commentaries,* t. II (Florencia, 1988), por orden alfabético. En cada caso, en nuestra exposición, se indica la edición utilizada.

Como dispongo de poco espacio, me he visto obligado a resumir mucho, procurando indicar el horizonte peculiar de cada autor y el contenido de la obra. Aunque todos se relacionan con México extendemos su visión de la lógica a toda Iberoamérica, por ser singularmente representativos, porque Toledo y sobre todo Antonio Rubio estuvieron de texto en Chile, Paraguay y Tucumán en la provincia jesuita (principios del XVII), como señala Quiles (1951, 8-9, 46). Es de suponer que algo semejante habrán hecho los demás religiosos con sus propios autores en sus centros docentes de Iberoamérica.

1. *La lógica en los escritos de Alonso de la Veracruz, O.S.A. (1507-1584)*

a) Naturaleza de la lógica

En la *Dialectica resolutio* explica los tratados de Porfirio y Aristóteles, utilizando la traducción de Argiropulos, como también había hecho Domingo de Soto. También, como el dominico, antes de comentar los *Predicables* resume las llamadas *Cuestiones proemiales* acerca de la naturaleza de la lógica.

La dialéctica es ante todo una ciencia en sentido estricto aristotélico, porque muestra muchas doctrinas a las que se asiente por demostración. Es una ciencia especial con objeto propio y distinto del de las demás disciplinas. Para precisar esto es necesario distinguir la lógica *ut utens* y *ut docens.* En el primer sentido, en cuanto, por ejemplo, las normas lógicas sobre la definición y división se aplican en física y metafísica, nuestra disciplina es una ciencia común, el dialéctico es un *artifex generalis.* Desde esta perspectiva la dialéctica, mejor que ciencia, es un modo de saber sin cuyo conocimiento no podemos alcanzar a conocer las demás disciplinas[6].

Pero la dialéctica considerada *ut docens* es una ciencia especial en sentido estricto con objeto propio y característico. Todo lo que se estudia en la dialéctica se hace bajo la consideración de ente de razón, que es el objeto formal de la lógica y por eso se distingue de todos los demás saberes tanto reales como sermocinales[7].

6. «Si aliquando Dialectica videtur esse *communis scientia*... hos erit *ut utens*... Et vocatur ars ut dicit collectionem multorum principiorum ad unum finem... Dialectica comparata scientiis realibus erit modus sciendi et non scientia, quia tunc capitur ut utens et non ut docens» (p. 7). Las citas se refieren a la *Dialectica resolutio* (Salamanca, 1562), la edición que utilizo. Véase más arriba lo dicho sobre los agustinos en México, parte III, 1, 4 y 5.

7. «Subiectum Dialecticae est ens rationis, ut est ly ens commune ad omnia entia rationis... Ens rationis est hoc per quod Dialectica ab aliis distinguitur... Omnia quae in Dialectica tractantur secundum hanc considerationem entis rationis tractantur... Dialectica, quae proprie scientia est et rationis scientia habens pro obiecto ens rationis» (pp. 7,8), Solana, 1941, III.

Esa ciencia de la razón se divide en tres partes siguiendo las tres operaciones del entendimiento, al modo que habían dicho san Alberto Magno y santo Tomás, adoptando una tradición que procede de los árabes, como queda dicho en nuestra *Introducción.*

b) División de la lógica y ordenación de sus tratados

Los *Predicables* y *Predicamentos* pertenecen a la primera parte de la lógica, es decir a la primera operación de la razón. Los temas del *Peri Hermeneias* ordenan la segunda operación de la razón, es decir, la *compositio et divisio* y los *Analíticos* responden a la tercera operación, el razonamiento (p. 109). Es como si el Estagirita hubiera escrito sus obras dispuestas para dirigir las tres operaciones y naturalmente «Aristotelem habemus principem et unicum ducem in Dialectica» (p. 10). De esas tres partes de la Dialéctica «in hac nostra aetate magister Soto optime philosophatus est ... Sed tamen adhuc via brevior et compendiosior desideratur» (p. 11). Intenta ahora reducir a epítome las explicaciones y tratar sólo las cuestiones que conducen a la inteligencia del texto aristotélico (p. 11).

El libro de los *Predicables* es una introducción a toda la dialéctica y aún a toda la filosofía, porque es imprescindible para estudiar las definiciones, divisiones y la demostración, necesarias para todo saber filosófico. El objeto de la obra de Porfirio es el universal y su primera propiedad la predicabilidad[8].

Estudia el problema de los universales, resumiendo las diferentes opiniones e inclinándose por el realismo moderado de cuño tomista, admitiendo la *natura communis.* Además de Soto cita a Pablo de Venecia y a Martín Pérez de Ayala (Redmond y Beuchot, 1987, 35-52, 197-208; Muñoz, 1974, 470-1; Risse, 1964, 337-9).

Sigue la *Resolutio libri Cathegoriarum* (pp. 48-108), que divide en tres partes con los escolásticos *(Antepraedicamenta, Praedicamenta y Postpraedicamenta),* aunque observa que en el texto griego hay 14 capítulos sin tales divisiones. Es una obra muy necesaria al dialéctico, porque perfecciona el conocimiento de los universales, los géneros y las especies necesarios para saber definir, dividir y argumentar. La distinción entre lo que es *per se* y *per accidens* es siempre ineludible y se esclarece al estudiar las categorías (p. 50).

El dialéctico considera los predicamentos en orden al entendimiento y a la predicación; el metafísico los considera de manera absoluta en cuanto cosas y nombres de primera intención. Por ello el dialéctico y el metafísico tratan el mismo tema bajo razones formales distintas y no se debe escuchar a los que dicen que los predicamentos no pertenecen a la lógica (p. 50).

8. «*Conclusio prima:* Dialectica tractat de universalibus... non secundum absolutam considerationem, sed secundum quod conveniunt esse universalia per operationem intellectus, abstrahendo a singularibus. *Conclusio secunda:* Subiectum huius libri Praedicabilium ete universale habens rationem communem genericam ad quinque praedicabilia» (p. 20).

Comenta la obra del Pseudo-Gilberto acerca de los seis últimos predicamentos y le satisface que haya completado la doctrina del Estagirita. Se muestra muy agustiniano en las muchas veces que cita la obra apócrifa de san Agustín, *Categorías,* a Pablo de Venecia y al *noster Doctor Fundamentalis Aegidius Romanus.* De los modernos menciona a Bartolomé de Castro, profesor de Alcalá, y a los dos reformadores franceses Faber Stapulensis y Clichtove (pp. 79, 85, 88, 97, 100) (Redmond y Beuchot, 1987, 108-12).

Siguiendo el orden aristotélico debía explicar ahora los temas del *Peri Hermeneias* (proposición) y después los *Primeros Analíticos* (silogismo). Como muchos otros, considera que los ha tratado suficientemente en *Súmulas* y, por tanto, los omite (p. 109).

Pasa a los *Segundos Analíticos* (pp. 109-161), que estudian el silogismo ordenado a la demostración y a la ciencia. Su objeto es precisamente tratar de la demostración y de la ciencia, como coronación y colofón de toda la dialéctica. Se trata de un libro difícil y oscuro y algunos dialécticos parecen ignorarlo por completo. El padre Veracruz solamente comenta el lib. I hasta el cap. XII inclusive, omitiendo lo demás como menos necesario y de mayor facilidad (Muñoz, 1974, 470-2; Redmond y Beuchot, 1987, 112-6).

Al final de la *Dialectica Magna* inserta un *Compendium,* resumiendo todo. El fraile agustino revela mucha erudición y conocimiento de la problemática de la lógica. No sigue el método de las tres vías y suele ser tomista. Los *Topica* y los *Elencos* los pone como apéndice a las *Súmulas.* En este apartado solamente he querido indicar el horizonte general de su *Dialectica Resolutio,* utilizando la edición salmantina de 1562.

c) Las súmulas como introducción a la dialéctica aristotélica

Vamos a estudiar ahora la *Recognitio Summularum* (Salamanca, 1562), la edición que utilizo. La dialéctica se divide en dos grandes partes: «in duas dividemus partes: in prima quidquid spectat ad *Tractatum Summularum* ponemus, cui et addemus Locorum et Elenchorum Tractatum. Et in secunda parte erit de *Dialectica* quam vocant *Magnam* consideratio» (p. 29). Aquí hemos comenzado por la segunda parte para detenernos ahora con más fruto en las *Súmulas* o primera parte, que se explicaba en la cátedra de *Prima,* blanco de los ataques de los humanistas, como queda dicho.

La *Recognitio* que aparece en 1554 en México lleva una laudatoria aprobación de Cardillo de Villalpando, un gran enemigo de las *Súmulas,* como queda explicado en la *Introducción,* que ahora aprueba las diatribas de nuestro agustino.

Veracruz piensa que Aristóteles y los antiguos comentaristas nos transmitieron una auténtica dialéctica «castam, puram, non fucatam, non adulterinam» (p. 58). Los sofistas culpables, entre los contemporáneos, se citan en esta acre censura: «Oh ingnorantísimos y locuaces sofistas, a

vosotros es a quien se dirige mi discurso, a vosotros Lax, Enzinas, Dullaert, Pardo, Espinosa, Coronel y a otros de parecida calaña ¿por qué habéis arrojado fuera a la hermosa doncella Dialéctica? ¿Por qué habéis introducido en las santísimas escuelas de los cristianos a la sofistería?» (p. 41). En otros pasajes cita como sofistas también a Esbarroya, J. Naveros, Rodrigo de Cueto, al mismo Soto (p. 41- 58) y sobre todo a Enzinas (p. 9). Los tratados más recriminados son éstos:

> Vos vero loco veritatis, quae simplicissima est, monstra illa, *suppositiones, obligationes, exponibilia, insolubilia, calculationes* et reliqua interminata et quasi quoddam falsitatis pelagus nobis discenda tradidistis, ut obrueretis candida iuvenum ingenia (p. 42).
> Quid ad artem, obsecro, in materia contradictoriarum innumeros formare syllogismos, impositiones, suppositiones adducere novas, simplices, mixtas, de ly c, de ly d et confusas; quorsum consequentias de ly uterque fingere (p. 9).

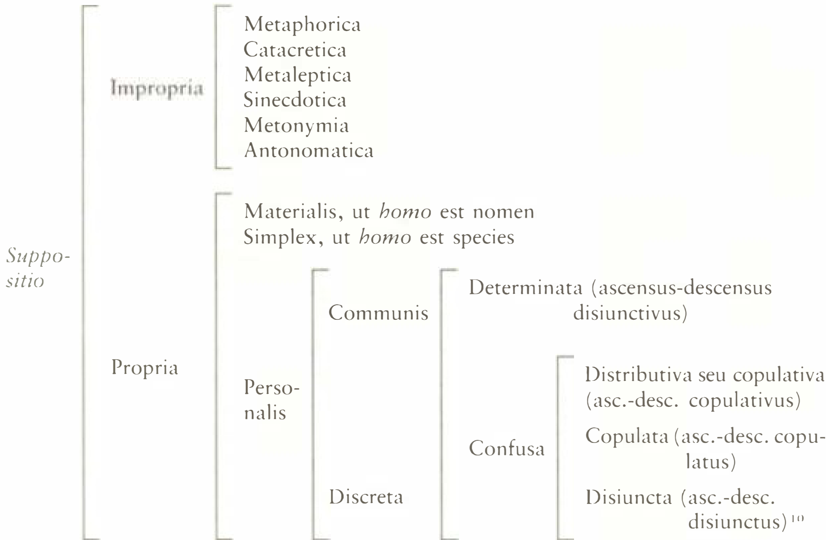
Al lado de los autores criticados y reprobados hay otros muy alabados por reformistas que están de moda con la entrada de la lógica renacentista. En primer lugar está el holandés Rodolfo Agrícola (1444-1485), ya mencionado, al que llama «doctissimum et antiquis comparandum» (p. 8). Otro muy apreciado es Francisco Titelmann (†1537), cuya obra hemos encontraddo en la biblioteca de Cervantes de Salazar. Pienso que el *Proemio* de la *Recognitio,* en alabanza de la dialéctica, está inspirado en Titelmann lo mismo que la enumeración de lugares del final. También cita con elogio a Cardillo de Villapando (p. 58), al franciscano Luis de Carvajal (†1552), que también encontramos en la biblioteca de Cervantes, a los ya citados Faber Stapulensis y Clichtoveo (p. 58). Son los autores principales en que parece inspirarse para su reforma. El ideal de Veracruz es volver al Estagirita y recortar mucho todo lo demás (Muñoz, 1974, 457-65; 1972, 72-85, 86-112[9]).

Vamos a ver ahora el contenido de esas *Súmulas* reformadas. Previo un *Proemio* de alabanzas a la dialéctica explica las nociones de definición, división, *consequentia* y proposición, es decir los modos de saber (pp. 9-17), como algo previo a todo lo que se va a decir. Sigue el tratado de los términos y sus divisiones al que parece otorgarle cierta independencia (pp. 17-28).

Con algunas reservas sigue un tratado acerca de las propiedades lógicas de los términos, que no procede de Aristóteles, sino de Pedro Hispano (p. 28). Lo que en otra parte llama *monstruos* (p. 42) lo considera ahora necesario para investigar la verdad-falsedad de las proposiciones. La primera propiedad, la «*suppositio* est terminus in propositione existens verificabilis de re quam significat» (p. 28). Un término sólo tiene suposición dentro de la proposición tanto en las verdaderas como en las falsas.

9. Los pasajes más duros están tomados de Luis de Carvajal, *De restituta theologia,* Lib. I, cap. 7. Cf. Solana, 1941, III, 592-601.

Aunque hay alguna variación en las diferentes ediciones, el siguiente cuadro expresa las divisiones de la *suppositio*, en la edición de 1562:



Como complemento a la doctrina de la suposición dedica un capítulo al *ascensus-descensus*, distinguiendo los cuatro casos que van en el cuadro anterior (pp. 33-35).

La ampliación es la extensión de la suposición de un término. En los términos singulares hay ampliación del tiempo, en los términos comunes puede haber al mismo tiempo ampliación del tiempo y del supuesto. La restricción es una propiedad inversa a la ampliación (pp. 37-8).

Finalmente, dedica dos capítulos a la *appellatio*, que es la aplicación del significado formal de un término al significado de otro, como sucede con *magnus* en este ejemplo *Petrus est magnus musicus*, que precisa que Pedro es grande sólo en razón de la música. Esa es un a*appellatio realis*. También hay la *appellatio rationis*, que aparece sólo en los términos en que se indica un acto del entendimiento o de la voluntad como *papam cognosco* que distinguían de *cognosco papam*, porque el primero podía tener un concepto impropio (*papa* como hombre, como cardenal) y el segundo supone un concepto propio (*papa* en cuanto papa).

10. «Propria illa est quando terminus pro illo capitur quod proprie significat». «Impropria est quum terminus capitur pro illo quod metaphorice vel transitive significat». «Suppositio simplex est quoties terminus supponit pro natura importata in tali termino». «Suppositio communis in genere dividitur in mobilem et immobilem», añade que no la emplean ni los teólogos ni los autores graves (p. 30). «Eo dicta est *immobilis* quia non liceat sub tali termino, antequam sub toto complexo ascendere» (p. 33). La suposición absoluta y la de relativos abarca pp. 28-37. Cf. Redmon y Beuchot, 1988, 31-45; 1987, 70, 80.

Todo lo dicho hasta aquí es como un preámbulo «ante ipsam seriam Dialecticam» y ha querido situarse en un punto medio (p. 41). Esto sería una primera parte, algo así como una *Introducción* a la dialéctica según Veracruz.

Comienzan ahora propiamente las *Súmulas,* es decir el primer tratado (pp. 42-80), en el que explica la naturaleza y propiedades relativas y absolutas de las proposiciones categórica y modal, que corresponden al *De interpretatione.* Sigue el estudio de las hipotéticas, condicionales, copulativas y disyuntivas con los modos y reglas de argumentar en cada caso.

La verdad de la condicional se confunde con la *consequentia bona* y la falsedad con la *mala,* completando lo dicho al tratar de los modos de saber. Es decir, suprime el tratado *De consequentiis,* pero expone su contenido. Refuta las dos famosas reglas: *Ex impossibili sequitur quodlibet* y *Necessarium sequitur ex quolibet.*

Apoyado en Soto opina que no son correctas, son contra el Estagirita y contra el modo común de concebir, porque no hay ninguna relación entre antecedente y consiguiente (pp. 71-80; Soto, 1554, ff. 83v-84v).

Sigue el tratado *De exponibilibus* (pp. 80-91), donde examina una por una las proposiciones exclusivas, exceptivas, reduplicativas, las de *immediate, incipit et desinit,* las *de differt,* las comparativas, las *de infinito* y algunas otras.

Era tratado muy criticado y Veracruz, a pesar de explicarlo, lo juzga inútil en su mayor parte (pp. 41, 80). El libro IV de las *Súmulas* de Soto podría haber sido su modelo.

A continuación viene el tratado del silogismo *praecipua pars Dialecticae* (p. 91), que expone con detenimiento. Admite sólo tres figuras y piensa que la cuarta no es necesaria, aunque distingue entre modos directos e indirectos (pp. 93-94). Después de la teoría de la reducción de los modos imperfectos a los perfectos, explica el famoso tema *De arte inveniendi medium,* con la célebre figura del puente de los asnos, que coincide totalmente con la de las *Súmulas* de Soto (ed. 1554), cap. 8 del lib. V. A continuación expone el silogismo con enunciados modales, el silogismo de exposición, *in terminis divinis,* con exponibles y con términos oblicuos. Siguen los defectos y presupuestos del silogismo (Redmond, 1983, 31-49).

Termina con dos capítulos, uno acerca del silogismo dialéctico y otro acerca del litigioso o aparente. Explicada la inducción, entimema y ejemplo, concluye: «Hic est finis illorum quae in Summulis tradi solent» (p. 118).

Veracruz omite el *De obligationibus,* pero al tratar de la *consequentia* da unas reglas que se han de observar *inter arguendum et respondendum,* que constituye un breve resumen de ese tratado. También omite el *De insolubilibus,* pero habla de la *propositio se falsificans* (pp. 46, 73, 79). En nuestra *Introducción* puede verse el lugar que ocupan esos tratados en Soto.

Veracruz, después de terminar la exposición de los temas que considera ordinarios, incluye un *Tractatus de locis dialecticis* (pp. 118-145) y otro sobre los *Elencos* (pp. 145-156). Los lugares, la lógica inventiva la habían puesto de moda los renacentistas desde Agrícola y con tanto interés la recoge Veracruz. Los *loci,* dice son útiles y necesarios para todos los saberes, por ejemplo, al retórico, al físico, sobre todo al teólogo. Son como un tesoro escondido y reservado a diposición de todos. Temistio y Boecio nos han transmitido el tema mejor ordenado que el Estagirita. Cicerón y Quintiliano son también importantes, pero sobre todo lo son R. Agrícola y Francisco Titelmann, que parece tener especialmente delante. Enumera los lugares intrínsecos, extrínsecos y medio, comentando cada uno.

Resume luego los *Elencos* de Aristóteles, explica los cuatro tipos de disputa, las metas o fines del sofista. Define la falacia como *locus idoneus ad decipiendum* (p. 147) y luego estudia una por una las falacias aristotélicas en 13 capítulos con numerosos ejemplos (pp. 147-156).

Termina con un *epitome Summularum* (pp. 157-170), que se añade a partir de la segunda edición, como hemos visto hizo también en *Lógica Magna,* suprimiendo lo referente al tratado de los términos, sus divisiones y propiedades lógicas, porque los considera ya muy resumidos en el texto[11].

2. *La lógica en los escritos de Tomás Mercado, O.P. (1523-1575)*

a) Naturaleza de la lógica

Hemos recordado a Mercado al tratar de los dominicos en Nueva España. En 1552 ingresa de dominico en México y se ordena de sacerdote en 1558. Es lector de artes en el convento de México de 1559 a 1563, después regesa a España y termina su formación en Salamanca de 1563 a 1569. Sus obras filosóficas se componen en México durante los años de su docencia y las imprime en Sevilla en 1571. Tratamos ahora, en primer lugar, de su *In Logicam Magnam Aristotelis* (Fernando Díaz, Sevilla, 1571).

Comienza, como era costumbre, por las *Cuestiones Proemiales* acerca de la naturaleza de la lógica. La dialéctica es ciencia en sentido aristotélico estricto, porque nos da noticia de los modos de saber mediante la inferencia de conclusiones demostradas (f. 1v).

El objeto de la lógica es el *modus sciendi,* es decir la definición, división y argumentación. Todo eso constituye su objeto adecuado y la parte

11. El profesor Mauricio Beuchot ha publicado una edición bilingüe, latín y castellano, con interesante introducción doctrinal y notas, de estas dos obras: Fray Alonso de la Veracruz, *Tratado de los tópicos dialécticos* (UNAM, México, 1989) y *Libro de los elencos sofísticos* (UNAM, México, 1989). Me remito a esas publicaciones para una mayor explicación de los *loci.* Cf. también Redmon y Beuchot, 1988, 13-102; 1987, 117-208; Muñoz, 1974, 467-70.

principal de esos tres elementos es la argumentación. Los modos de saber sirven para adquirir todas las ciencias y por ello la dialéctica es una *ciencia común.* Como el modo de saber es una operación del entendimiento, son dos maneras de decir lo mismo: el objeto de la lógica son los modos de saber y la lógica trata de las tres operaciones de la razón (f. 2r). Pero esas operaciones reales del entendimiento deben estudiarse en el *De anima,* ya que el lógico no trata ni del entendimiento ni de sus operaciones reales (f. 2r).

Por tanto, hay que precisar que el *modus sciendi,* en cuanto objeto de la dialéctica es formalmente un ente de razón. El objeto formal de la lógica es el ente de razón que se deriva de las operaciones de la razón, sólo el que se sigue naturalmente de tales operaciones[12].

La dialéctica es arte y ciencia a la vez, como también es *docens* y *utens.* En cuanto *ciencia* demuestra sus conclusiones y en cuanto *arte* establece preceptos y reglas.

La dialéctica es la forma del entendimiento y tiene por finalidad hacer que la tal facultad no se desvíe. La rectitud y bondad de todas las operaciones del entendimiento especulativo provienen de la ayuda de la dialéctica. Por eso la dialéctica es también forma de todas las ciencias, porque todas le dan la materia que ella ha de informar, disponer y actuar[13].

La dialéctica es la primera que debe estudiarse, porque aporta los medios para adquirir otras ciencias. La gramática y la retórica en algunas instituciones se aprenden antes que la lógica. Pero esas artes no son propiamente ciencias. Eso lo trata en el *Prólogo* a los *Comentarios a Pedro Hispano.*

b) División de la lógica y ordenación de sus tratados

La dialéctica o lógica se divide según las operaciones de la razón. La primera parte de la lógica dirige y ordena la simple aprehensión en el libro de los *Predicables* y en los *Predicamentos.* Al principio no había ni *Súmulas* ni *Predicables,* la entrada y la puerta eran simplemente los *Predicamentos.*

Ahora *Predicables* y *Predicamentos* dirigen la primera operación. Los *Predicables* sirven para entender mejor los predicamentos, ayudan a aprender a construir definiciones y divisiones y a penetrar mejor la naturaleza

12. «In concreto illud ens rationis est obiectum Dialecticae, quod est modus sciendi, scilicet, definitio, divisio et argumentatio... Dicimus aptissime modus sciendi est obiectum Logicae vel obiectum est ens rationis» (f. 3r-3v). «Tota logica est modus sciendi, utpote quae tota in enodanda natura definitionis, divisionis et argumentationis versatur... Ad quae tria totius Logicae materia reducitur», *Opusculum argumentorum,* después de los *Comentarios a Pedro Hispano,* f. 1v. Cf. Sastre Varas, en *Actas I,* 1988, 75-88.

13. «Dialecticae est intellectum ne labatur firmare, ne a recto deviet dirigere... Si Dialectica forma intellectus est profecto ea omnia est recte fieri. Itaque intellectus est quo cuncta fiunt, dialectica vero qua recte cuncta fiant. Nempe, ut in omni opere intellectus speculativi rectitudo et bonitas ex dialectica proveniat... Secundo dico: dialecticam esse omnium scientiarum formam. Universae enim materiam praebent quam illa informet, disponat et actuet» (f. 4r-4v). Cf. Solana, 1941, III, 207-211.

de la demostración (ff. 5r, 29v, 62v). Los *Predicamentos* pertenecen a la lógica y a la metafísica, pero bajo distinto aspecto. Para la lógica «praedicamentum est ordinatio praedicabilium secundum praedicationem et subiectionem» (f. 29v).

Mercado comenta extensamente tanto el libro de los *Predicables* (ff. 1r-29r) como el de los *Predicamentos* (ff. 29v-62r).

La segunda operación, *compositio et divisio,* se dirige y ordena en el *De Interpretatione* de Aristóteles. No trata el tema, porque lo ha explicado con mucha extensión en los *Comentarios a Pedro Hispano,* libros II-IV (f. 62v).

La tercera operación, la *ratiocinatio,* se ordena en los demás tratados del *Organon.* Omite la explicación del silogismo y de los *Primeros Analíticos,* porque también han sido tratados suficientemente en *Súmulas,* lib. V (f. 62v). Comenta, en cambio, los *Posteriora,* pero sólo los nueve primeros capítulos. Llevan una extensa introducción sobre la demostración. También hay algunas alusiones a los *Tópicos* y además en toda la obra suele enumerar con cuidado los *loci arguendi.* Por eso distingue dos tipos de proposiciones: «altera dialectica, altera demonstrativa... Dialecticus non tractat necessario de necessariis, quia plerumque in probabilibus versatur quae possunt et falsa et vera esse» (f. 68v)[14].

c) Las *Súmulas* como introducción a la lógica aristotélica

Como todos, Tomás Mercado está preocupado por la reforma de las *Súmulas.* En los Comentarios *In Logicam Magnam* señala en el *Prólogo* dos causas que contribuían a oscurecer la dialéctica: las malas versiones de los tratados griegos, en un latín rudo y bárbaro, y la mezcla de cuestiones dialécticas con otras que no lo son. Para remediar el primer mal, realiza una versión propia y directa de parte de los tratados lógicos del Estagirita, que es una muestra muy meritoria de sus conocimientos de humanidades. La otra causa la considera muy grave y procura mantenerse siempre dentro del objeto de la dialéctica. Entre los temas de los que se debe prescindir por pertenecer a la metafísica están la división del ser y de las categorías, la analogía del ente (f. 1); el lenguaje mental y los conceptos que pertenecen al *De Anima;* los enunciados de *incipit desinit,* los instantes, que deben estudiarse en la *Physica.*

Pero la reforma y didáctica de la lógica le preocupa sobre todo en las *Súmulas, Commentarii in Textum Petri Hispani* (Sevilla, 1571), que vamos a recorrer. Ya al principio señala su intención: «In Summulis quantum penes me fuit, multiplicem illum sophismatum cumulum resecare omnibus nervis conatus sum» (f. 1r). Menciona en particular «ese inmenso caos que excogitaron acumulando fingidas rapsodias de letras *aaa, bbb* y redes de *insolubles* y de *reflexivas*». «Para suavizar la molestia del peso

14. Padilla (1625) es el que informa que los libros que escribió en México los editó en Sevilla en 1571. Cf. Robles, 1950, 543-59; Solana, 1941, III, 207-12.

y del trabajo decidí no sólo no seguir las opiniones (que más propiamente debían llamarse errores) cuyo número no es pequeño, sino ni siquiera refutarlas». No obstante, algo más adelante dice que es muy útil conocer los paralogismos para evitarlos como el médico debe conocer las hierbas saludables para suministrarlas al enfermo y las mortíferas para prevenirlas (Mercado, 1986, 34-42, 49).

Las *Súmulas* o *Lógica parva* y la *Lógica Magna* son el mismo saber. Por eso las *Súmulas* deben tener una misión puramente introductoria a la lógica de Aristóteles. «Por lo cual es gran engaño enseñar en las *Súmulas* todo modo exacto de saber o exigir que se enseñe todo» (Mercado, 1986, 371).

Ese criterio y esa noción de *Súmulas* guían la exposición de Mercado que se presenta como un comentario al texto de Pedro Hispano, pero es completamente independiente, dividiendo su obra en cinco libros ordenados de este modo: I. *De los términos y sus divisiones,* en siete caps. II. *De la enunciación,* en 10 caps., *donde trata también los modos de saber y las propiedades lógicas de los términos.* III. *Oposición, equipolencia, conversión y modales,* en 4 caps. IV. *Hipotéticas y exponibles,* 7 caps. V. *Del silogismo,* 6 caps.

Al lado de estas *Súmulas,* formando parte de ellas va el *Opusculum argumentorum selectorum* (ff. 1r-38v), que es un verdadero tomo, ampliando y discutiendo los temas de los dos primeros libros.

En el primer libro estudia la significación, el término y sus principales divisiones. Le interesa especialmente la división de términos en primera y segunda intención. En el *Opusculum* vuelve especialmente sobre el lenguaje mental, recriminando a los sumulistas (ff. 9v-10r).

En el libro segundo trata los modos de saber, centro de la lógica para Mercado. La definición y división se estudian en orden a la proposición, destacando especialmente los lugares argumentativos en cada una. Explica la argumentación y vuelve sobre el tema al tratar de la hipotética en el lib. IV y del silogismo en el lib. V. Puede decirse que los temas *De consequentiis* quedan tratados de manera completa en esos pasajes (Mercado, 1986, 124-7, 137-43, 295-310; cf. Redmond y Beuchot, 1988, 111-3).

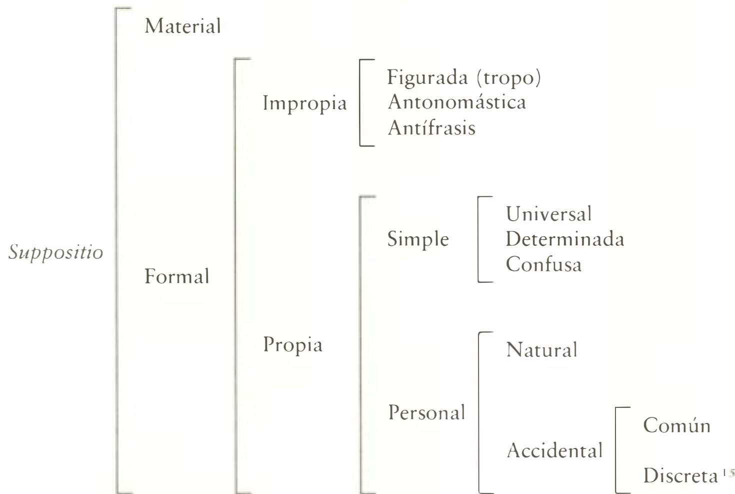
Al tratar las divisiones de la proposición, tiene un recuerdo para los enunciados reflexivos. Añade que los omite por ser pocos y de escasa utilidad, aunque hace esta interesante observación: «las reglas de las *Súmulas* deben entenderse como excluyendo o exceptuando a las insolubles o reflejas» (pp. 147-48). Es lo que conserva del famoso tratado *De insolubilibus.*

La cantidad de la proposición «se toma según el sujeto, que es como la materia y el cuerpo, y su predicado es la forma. Y en todas las cosas naturales detectamos el aumento o disminución por el cuerpo, no por el alma» (p. 161). Esto recuerda una doctrina de santo Tomás, que también recoge Soto, acerca de la naturaleza de la proposición. La cantidad sólo se pone por razón del sujeto, que es a modo de materia. Esto equivale a declarar ilícita la cuantificación del predicado. No obstante, Mer-

cado al tratar del silogismo habla de proposiciones como *el hombre es todo animal, todo hombre es todo animal.* Pero las califica de proposiciones desacostumbradas y bárbaras (Mercado, 1986, 161- 394, 408; Redmond, 1981, 27-37; Redmond y Beuchot, 1988, 125-49).

Sigue el conflictivo tema de las propiedades lógicas de los términos y estudia la suposición, ampliación, restricción y alienación que ayudan a explicar las funciones y oficios del término dentro de la proposición. Añade «me afanaré para que la enseñemos tan claramente cuanto hasta ahora ha sido tratada confusa y difusamente» (p. 167).

La suposición es la acepción de un término en lugar de alguna cosa y la trata con amplitud, tanto la absoluta como la de los relativos. Las divisiones de la suposición absoluta pueden resumirse en el siguiente cuadro:



La ampliación es la extensión de la suposición de un término, su inversa es la restricción. Estudia las reglas de cada una y los modos de argumentar basados en ellas. La alienación es la desviación de una suposición propia de un término a otra que es impropia (p. 186). La *appellatio* la trata en los enunciados reduplicativos (pp. 346ss). Termina el libro II con un capítulo sobre la inducción como ascenso, que es una especie de argumentación (pp. 202-12). En el *Opusculum argumentorum* vuelve sobre la ampliación y refuta seis *loci arguendi* fundados en ella y también produndiza el tema del *ascensus-descensus* (ff. 33v-36r).

15. Mercado, 1986, 167-86; Redmond y Beuchot, 1988, 150-9. La suposición *natural* regula la atribución de predicados necesarios y la accidental la de los contingentes. La *suposición común* se divide ulteriormente en: universal, determinada y confusa. Las dos primeras permiten, respectivamente, *ascensus-descensus* copulativo y disyuntivo. La confusa no permite *ascensus-descensus*.

El libro III estudia las propiedades relativas de la proposición que ayudan para juzgar la verdad de cualquier enunciado y para precisar una argumentación (pp. 214-15). Después de la oposición de proposiciones, estudia la de los términos, que no debe colocarse en el libro I, como hacen muchos, porque presupone el conocimiento de la oposición de proposiciones. Es un tema que le interesa, porque vuelve sobre él en el *Opusculum argumentorum* (f. 18v).

La doctrina de la conversión de proposiciones solamente es útil en algunos enunciados de presente, de cópula de simple inherencia y de extremos simples. Admite la conversión simple y la imperfecta. De la llamada conversión por *contraposición* dice: «la hemos quitado del texto y la hemos desechado de nuestro comentario... no es de ninguna utilidad ni uso... es de máxima oscuridad» (pp. 254-60).

Termina este libro con la exposición de la proposición modal, admitiendo los cuatro modos y la distinción en modal *divisa et composita.* Estudia su cantidad, cualidad, equipolencia, oposición, conversión, etc. Es todo un tratado con los famosos rótulos sobre oposición y equipolencia (Redmond y Beuchot, 1988, 167-92).

Sigue el libro IV sobre los enunciados hipotéticos y exponibles. La primera parte es la lógica de la *consequentia* y la de las proposiciones al modo estoico. La condicional es al mismo tiempo proposición y *consecuencia,* en ella coinciden la verdad de la proposición y la validez de la *consecuencia* (p. 301). De cada una de las condicionales dimanan útiles lugares argumentativos como el *modus ponens* y el *modus tollens.* Recuerda también famosas reglas: de lo verdadero solamente se sigue lo verdadero, lo falso solamente se sigue de lo falso, lo contingente no puede seguirse de lo necesario, lo necesario solamente se infiere de lo necesario, lo imposible se deriva de lo imposible, etc. «No filosofan correctamente los que opinan que de una proposición imposible se sigue cualquiera, a saber, cualquier verdadera, cualquier imposible, cualquier necesaria» (p. 311). El fundamento de esa posición es falaz, ya que no hay relación alguna entre antecedente y consiguiente. El antecedente sólo conduce a asentir a lo que está conectado con él (Redmond y Beuchot, 1988, 193-206; Mercado, 1986, 315-27).

Sigue el conflictivo tratado de los exponibles. «Hasta ahora —dice— en la escuela de los dialécticos se busca enseñar esta materia con estilo oscuro e infectado de mil sofismas. Nos abstendremos deliberadamente de la recitación y confutación de muchísimas opiniones» (p. 330). Los enunciados de *incipit, desinit* y *differt* han sido relegados «de la presente especulación, en cuanto que siempre les he juzgado como ajenos a este lugar». Lo había prometido ya desde el *Prólogo.* En cambio, estudia brevemente las oraciones de comparativo y superlativo (Mercado, 1986, 40-1, 366, 367; Redmond y Beuchot, 1988, 206-15).

En el libro último estudia el tema de la silogística a partir de la teoría general de la argumentación. Explica el silogismo en su estructura, en sus elementos y en su fuerza. Solamente estudia tres figuras sin mencio-

nar la cuarta, pero analiza los modos directos e indirectos de la primera figura. Hay que tener en cuenta, para el número de modos, que «el que infiere la subalternante infiere igualmente en el mismo número la subalternada, así ocurrirá igualmente en las convertentes» que infieren la conversa. Terminada cada figura en sus modos, reglas generales y particulares, estudia los principios en que se funda el silogismo, como la identidad comparada, el *dictum de omni et nullo,* con la doctrina de la reducción de todos los modos a la primera figura. Es la *resolutio prioristica.*

Mercado habla del famoso tema de la *inventio medii* y del *pons asinorum.* Considera que «las reglas y su explicación son completamente inútiles para los dialécticos de las *Súmulas*», porque suponen temas que no se han estudiado, «presuponen el conocimiento de los predicamentos y la noticia de los predicables» (p. 410). Sigue una discusión muy interesante acerca de la relación entre silogismo y consecuencia formal con las condiciones para evitar inferencias viciosas. Termina estudiando el silogismo expositorio, atendiendo especialmente a algunas dificultades derivadas de un término medio singular o restringido por un pronombre (Redmond y Beuchot, 1988, 217-40).

En Mercado puede verse gran parte de la problemática de la lógica del tiempo, lo que suprime, lo que recorta, lo que considera fuera de lugar, lo que le parece sofistería vana y lo que conserva. No expone el tema de la lógica inventiva ni comenta los *Topica,* a pesar de la moda. Siempre está preocupado por la pedagogía y provecho de los alumnos.

3. *La lógica en la* Introductio *de Toledo, S.J. (México, 1578)*

a) Toledo en México

El cordobés Francisco de Toledo (1532-1596) perfecciona estudios en Salamanca y en mayo de 1557 le dan una cátedra cursatoria de artes que desempeña hasta junio de 1558 en que se hace jesuita. En el curso de 1559-1560 enseña *Súmulas* y *Lógica* en el colegio romano de la Compañía. Para sus alumnos imprime la *Introductio in Dialecticam Aristotelis* (Roma, 1560), más tarde los Comentarios *In Logicam Magnam Aristotelis* (Roma, 1572) y poco después los tomos de *Física.* Tales obras son adoptadas como texto muy pronto. En 1575 el provincial jesuita de Castilla escribe al general Everardo Mercurian recomendando que a Toledo «le siguiesen universalmente los lectores y oyentes de la Compañía», lo que manda más tarde C. Acuaviva. A fines de marzo de 1576, E. Mercurian decía al provincial de Nueva España: «en los estudios de letras humanas deseo mucho que se guarde el orden, cuanto se pudiere, que aquí en Roma se tiene» (Gómez Hellín, 1940, 7-18; Solana, 1941, III, 318; Lopetegui y Zubillaga, 1965, 552; Zubillaga, 1954, 73ss).

Los jesuitas imprimen en México la *Introductio in Aristotelis Dialecticam* (Antonio Ricardo, México, 1578) y, como dice la licencia de impresión, sale a luz por indicación del provincial de la Compañía. Toledo

tuvo también influjo en México a través del padre Antonio Arias (1564-1603), que comenta sus obras, enseña en el colegio jesuita y, según algunos, también en la universidad. Compendió especialmente las obras de filosofía natural, conservadas manuscritas en la Biblioteca Nacional de México[16].

En los preliminares a la edición mexicana de la *Introductio* se insiste en que era una obra que necesitaban los estudiantes. Estuvo de texto y por eso vamos a resumir algunas doctrinas en orden a esa obra.

b) Breve síntesis de algunas doctrinas lógicas de Toledo

La lógica o dialéctica se define: «ratio disserendi, id est ars qua verum a falso discernere docemur». La lógica debe estudiarse en primer lugar, porque es el órgano y el modo de saber de todas las disciplinas. Su misión es enseñar a definir, dividir y argumentar. La lógica se divide en dos grandes partes: 1) inventiva, *ars inveniendi,* que se corresponde con la doctrina aristotélica de los *Topica;* 2) judicativa, *ars iudicandi,* que se corresponde con los *Analíticos.* Es decir, esas dos partes responden a la opinión y a la ciencia demostrada. «Logica maxime in hae utraque parte versatur, nempe in demostratione et topica, quae dialectica peculiariter dici solet» (Toledo, 1589, 3, 277).

La lógica *docens* es ciencia en sentido estricto, en cambio la *utens* no lo es. En lógica todo se estudia bajo la razón formal de ente de razón o del modo de saber, que son lo mismo. Después de estudiar las diferentes opiniones, determina así el objeto de la lógica: «ens rationis logicum, id est quod consequitur ad operationem intellectus, quatenus intellectus intelligit, est formale subiectum Logicae». Podría llamarse ente lógico de razón, *modus sciendi, modus intelligendi.* La finalidad de la dialéctica es mostrar el método de alcanzar el conocimiento perfecto de las cosas, que se obtiene por los modos de saber. Por ello el lógico tiene esta misión: «officium ergo ipsius est definire, dividere et argumentare» (Toledo, 1589, 6, 9-18; Risse, I, 382-5).

La lógica y sus tratados se ordenan según las tres operaciones de la razón, la división *celebris et recepta,* que recuerda Santo Tomás al principio de su comentario al *Peri Hermeneias.* Pero, añade el renacentista Toledo, en cada una de esas tres partes hay el aspecto inventivo y judicativo. «In singulis autem horum est *inventio et iudicium.* Nam et docemur invenire genera et differentias (ex quibus definitio) et de inventis iudicare. Similiter in propositione et syllogismo» (Toledo, 1589, 19)[17].

16. Cf. Lohr, 1988, 19. *Introductio in Dialecticam Aristotelis* per magistrum Franciscum Toletum, sacerdotem Societatis Iesu ac Philosophiae in Romano Societatis Collegio professore (Mexici, In Collegio Sanctorum Petri et Pauli, apud Antonium Ricardum 1578). Es la portada.

17. Nótese esta afirmación: «cognoscere non possumus nisi *inveniendo* et *iudicando*» (Toledo, 1589, 6); M. Solana, 1941, III, 321-2, resume los *Comentarios a la Lógica de Aristóteles.* En otros pasajes parece llamar lógica inventiva solamente a los *Topica*, como en la p. 280: «ex hoc apparet inventionem probabilium logicam esse ac ob id liber Topicorum inventivus dicitur; non sic de necessario in quo solum logicus iuditio utitur. Et hoc est admodum memoriae mandandum». Cf. Risse, 1964, 382-5.

c) Las *Súmulas* como *Introductio* a la lógica de Aristóteles

En las palabras preliminares al lector defiende Toledo la necesidad y utilidad de las *Súmulas*. No se deben escuchar las voces de los que las consideran *Sophistarum commenta,* como decían muchos renacentistas. La lógica del Estagirita es imposible de entender «nisi ab iis qui rem velut in *Summa* iam perceperint». Aduce su experiencia en la docencia romana y la de las mejores Universidades, que consideran necesarias unas lecciones introductorias que han de ser breves y tomadas de los mejores autores griegos, latinos y árabes[18].

Toledo divide el material de la *Introductio* en 5 libros. Comienza por los *modi sciendi* con las formas de argumentar fundadas en la definición, división y argumentación. Ésta es el principal instrumento de la dialéctica y sobre ella vuelve en el libro IV (ff. 19r-20v).

Sorprende especialmente el cap. IX que explica el *disputandi modus observandus* (ff. 21r-23r), donde da reglas generales y especiales para el que argumenta y el que responde, explicando la actitud y lenguaje que se debe emplear. Es un verdadero tratado del denostado *De obligationibus.*

Explicados los modos de saber, dedica los caps. X-XV a la exposición de las principales divisiones de los términos, conservando elementos que otros consideran sofistería, como los términos mentales y los no-significativos. Explica luego la proposición y sus propiedades absolutas, tanto en la categórica como en las hipotéticas.

En el libro II comenta las propiedades lógicas de los términos, recordando la *suppositio, ampliatio, restrictio, status, alienatio, diminutio* y *appellatio.*

A la principal, la suposición, le dedica los fols. 45v-56r, en siete capítulos. Propone esta definición: «suppositio est usus termini pro se vel pro suo significato». La primera gran división es en *materialis* y *formalis.* La material, *usus termini pro se,* la subdivide en *intrínseca,* que conviene también a los términos no significativos como *homo est sonus,* y *extrínseca,* que se da solamente en las palabras significativas, como *hombre es un nombre.* La suposición formal propia se subdivide en simple y personal y ésta en discreta y común. La común en accidental y natural. Estas dos se subdividen en distributiva, determinada, confusa y copulada según sea posible el *ascensus-descensus,* que también es cuádruple: copulativo, disyuntivo, disyunto y copulado.

Se detiene especialmente en la ampliación, la extensión de la suposición. Puede ser sólo en orden al tiempo, en orden al tiempo y a los supuestos, en orden al tiempo y a la forma. La primera conviene a los términos singulares, la segunda a los comunes y la tercera a los connotativos. Dis-

18. La experiencia demuestra la necesidad y utilidad de comenzar por *Dialecticae rudia quaedam elementa:* «quam consuetudinem nisi experientia certissima, rerum magistra, compertum fuisset, optimam esse et utilissimam, nunquam tam diu, tam omnium doctorum consensu, tam frequentes ac nobiles Academiae retinuissent», al principio. Todas las citas se hacen por la edición mexicana de 1578.

tingue cinco diferencias temporales, como los lógicos prerrenacentistas: presente, pasado, futuro, posible e imaginario. Enumera reglas para distinguir cada propiedad, que son importantes para conocer la verdad de las proposiciones, para la doctrina de la conversión y para la corrección de los argumentos. Tales propiedades se dan solamente en el término dentro de la proposición (ff. 56r-65v).

Termina este libro con el estudio de la oposición, equipolencia y conversión de proposiciones, sus leyes y reglas correspondientes (ff. 66r-74v)[19].

El libro III comienza con el tema de la modalidad en siete capítulos. Admite solamente tres modos: necesario, imposible y contingente, que iguala al posible. Distingue la modal en *composita et divisa,* su cualidad y cantidad, explicando también las propiedades relativas: oposición, equipolencia, conversión.

En los caps. 8-13 comenta el *De exponibilibus,* deteniéndose en las exclusivas, exceptivas, reduplicativas, comparativas y superlativas. Hay un capítulo dedicado a los exponibles con *differt, aliud, diversum, incipit-desinit,* donde distingue el aspecto físico y el dialéctico (f. 99r).

Nos interesa especialmente el libro IV, *De argumentatione,* ampliando un tema que había esbozado en los caps. 7 y 8 del lib. I. Conserva muchas de las doctrinas del *De consequentiis*. Ésta era una definición fundamental: «est igitur argumentatio, quae consequentia dici solet, oratio in qua unum ex alio inferri denotatur» (f. 100r), con sus tres elementos: antecedente, consiguiente y la conjunción ilativa entre ambos. La división principal de la *consequentia bona* es en material y formal. La *material* es correcta en virtud de la conexión de las cosas, como en *Petrus est homo, ergo Petrus est substantia.* La *formal* atiende sólo a la forma y se aplica a toda materia y proposición que tenga la misma disposición.

Toledo enumera seis reglas de la consecuencia correcta y seis principios en los que se funda cada regla. El primer principio es éste: *ex vero non sequitur nisi solum verum,* es decir, en una consecuencia correcta si el antecedente es verdadero también lo es el consiguiente. De ese principio se deriva una regla que tiene varias formulaciones. Una de ellas es: *ex possibili vero vel contingenti numquam sequitur impossibile.*

El segundo principio es: *falsum non sequitur nisi ex falso.* En él se fundan reglas como ésta: si el consiguiente es falso, entonces el antecedente será falso. Y en la modalidad ésta: si el consiguiente es imposible también el antecedente será imposible.

El tercer principio es *ex falso potest sequi verum vel falsum* y el cuarto *verum infertur ex vero vel falso.* Hay reglas correspondientes y derivadas de ellos.

Después de enumerar las reglas termina: «hae sunt regulae pro consequentia bona observandae» (f. 104r).

Terminada esa consideración general de la *consequentia* y sus reglas, expone el silogismo llamado categórico, sus tres figuras con los modos indirectos de la primera figura, reglas y modos de las figuras, reducción

19. Solana (1941, III, 320-1) expone con cierta detención la restricción y alienación.

de los modos imperfectos a los perfectos, el *ars inveniendi medium,* el silogismo de exposición, el silogismo con términos oblicuos, con proposiciones modales e hipotéticas (condicionales, copulativas y disyuntivas), sus modos y figuras.

Termina el libro IV tratando brevemente de otros tipos de argumentación. Recuerda que los retóricos utilizan especialmente el entimema y el ejemplo, mientras que el lógico emplea más el silogismo y la inducción (f. 133v).

Finalmente el último libro desarrolla el tema de los lugares y las falacias con bastante extensión. Define y enumera los lugares internos, externos y medios. Termina con esta observación: «hi sunt praecipui loci quos adolescentes exercere erit utile ante Aristotelis copiosam doctrinam» (f. 158r). Es la lógica de la disputa y de lo probable. Concluye tratando de las falacias y razonamiento sofístico. No dispongo de espacio para detenerme en materias tan interesantes. Salamanca y Roma están detrás de la exposición de Toledo, que defiende seriamente la distinción entre *Súmulas* y *Lógica,* conserva parte de la doctrina de los tratados *De obligationibus, De consequentiis,* suprime por completo el *De insolubilibus,* sin omitir ninguno de los otros temas también criticados por los humanistas.

4. *La lógica en los escritos de Antonio Rubio, S.J. (1548-1615)*

a) Naturaleza y división de la lógica

Al hablar de los jesuitas en Nueva España hemos mencionado al padre Antonio Rubio, que entra en la Compañía en 1569, cuando cursaba en la Complutense, donde termina filosofía y teología. En 1576 fue enviado a México y se gradúa en artes y teología en su universidad (1594). Rubio es el auténtico fundador de los estudios filosóficos en los jesuitas de México, comenzando en el curso 1577-1578 y continuando durante veinte años con singular competencia. Es en ese tiempo cuando comienza su proyecto de escribir un *Curso filosófico.* En 1598 se dice «el P. Rubio tiene en buenos términos su curso de Artes». A fines de siglo le nombran procurador en Roma y por 1602 vuelve a España y es nombrado profesor de filosofía en la universidad de Alcalá, donde termina la redacción de su *Curso* y dirige la impresión en cinco volúmenes, compuesto como comentario a las obras del Estagirita.

Nos interesa en este momento su obra lógica, de la que tenemos dos redacciones. La primera edición es de Alcalá (1603) y tuvo más de media docena de ediciones en la inicial redacción *Commentaria in Universam Aristotelis Dialecticam magnam et parvam una cum dubiis et quaestionibus hac tempestate circa utramque agitari solitis* (Alcalá, 1610), es la impresión que utilizaré. La otra versión es una redacción abreviada, que en varias ediciones se llama *Logica Mexicana, hoc est Commentarii breviores et maxime perspicui in Universam Aristotelis Dialecticam una cum dubiis et quaestionibus* (Lyon, 1620), la que voy a utilizar, aunque la pri-

mera edición parece ser de Valencia, 1606. Es sabido cómo el profesorado de Alcalá y el rey la ponen de texto (Redmond y Beuchot, 1988, 243-71; Redmond, 1982a, 309-30; Egaña, 1966, 555; Quiles, 1951, 7-46; Lohr, 1988, 396; Solana, 1941, III, 567-8).

La obra de Rubio fue importante en Europa y nos ayuda a entender en México las materias que se enseñaban en el colegio jesuita y también en la universidad. Según algunos ha sido también profesor en la universidad y al menos fue alumno.

La primera novedad que ofrece es que no escribe de *Súmulas* por separado, sino que comenta conjuntamente la *Logica Magna* y la *Parva,* como si ambas fuesen aristotélicas. Pero alude a la enseñanza sumulista al disculparse de abreviar el tema de la oposición de proposiciones modales y el de las falacias, alegando que se explican con extensión en *Súmulas* (pp. 432, 566, ed. 1610).

Comienza con las *Cuestiones proemiales*. La lógica es lo primero que debe estudiarse, porque es el *modus sciendi* y sin ella no se pueden conocer las demás ciencias (p. 4). Es una verdadera ciencia en sentido aristotélico de producir un conocimiento cierto y demostrado, como opinaron entre otros Soto, Fonseca y Toledo. Refuta a Cardillo y a los que opinan que la lógica no es una parte de la filosofía ni tiene objeto determinado (p. 26) (Cardillo, 1577, f. 7r; Muñoz, 1971, 534-5).

En efecto, la materia remota de la lógica es general, pero tiene una materia próxima propia que la distingue de los demás saberes. Su objeto próximo, son las operaciones de la razón a las que dirige y ordena.

La noción de ciencia se aplica a todas las partes de la lógica, incluida la *Topica* y la lógica inventiva. En esta parte la lógica y la retórica enseñan a encontrar los lugares para construir argumentos probables. La dialéctica, además de descubrir los lugares, los prueba por verdadera demostración, lo que no hace la retórica[20].

La lógica como *docens* y como *utens* es el mismo hábito que debe considerarse como un todo y esa distinción se aplica a todas las partes de la lógica. En contra de Toledo, Fonseca y otros, afirma que la lógica es simultáneamente práctica y especulativa de manera *eminenter et formaliter,* citando en su favor a G. Vázquez y a Suárez. En efecto, la lógica es la puerta para entrar en todos los saberes, es el órgano, el instrumento y el modo de saber de todas las ciencias, tanto especulativas como prácticas. Luego debe contener las condiciones de lo práctico y especulativo al mismo tiempo. La lógica es verdaderamente práctica, porque trata de las operaciones del entendimiento, las ordena y las dirige a un fin. Es también realmente especulativa, porque el *modus sciendi* y el ente de razón, que son su objeto, son algo especulativo con propiedades que la

20. «Officium dialectici est probabiliter disserere, non quomodocumque, sed docendo per veram demonstrationem ex quibus sit constituendus syllogismus probabilis et quod probabilem solum generet assensum. Et hoc est esse veram scientiam. Nihil autem horum Rhetorica facit et propterea scientia non est» (pp. 4-5).

lógica demuestra y resuelve en los primeros principios. La lógica por su universalidad contiene ambos modos de proceder, el práctico y el especulativo, y sirve para introducirnos en ambos[21].

El objeto de la lógica es el ente de razón o los modos de saber. Pero el ente de razón con fundamento, entendido como una *relatio rationis*, se puede considerar: *a) secundum se* en abstracto, como una forma en sí misma sin atender al sujeto al que se le atribuye, como si analizamos la blancura sin atender al cuerpo en que está inherente; bajo este aspecto el ente de razón debe estudiarse en metafísica; *b) ut est denominatio naturae cui attribuitur,* como sucede con la denominación de género, especie, predicado, sujeto; bajo este segundo aspecto es el objeto de la lógica. El objeto de la lógica no son las operaciones de la razón, las operaciones reales en sí mismas, sino las operaciones en cuanto dirigibles, para que se realicen de manera correcta, obteniendo buenas definiciones, proposiciones y argumentaciones.

Entes de razón con fundamento sólo los puede hacer el entendimiento humano, mediante cada una de sus tres operaciones. Rubio desarrolla todo un tratado acerca del ente de razón (pp. 67-87, ed. 1620). Llega a proponer un predicamento propio para los entes de razón, como pedían Ciruelo y otros[22].

Todos dividen la lógica según las tres operaciones del entendimiento y todos entienden el *Organon* de Aristóteles en relación a esas mismas operaciones, como ya sabemos. Hemos dicho que en el Renacimiento se utilizaba además otra división de nuestra disciplina, en inventiva y judicativa. La parte judicativa se contiene principalmente en los *Analíticos Posteriores,* porque enseña la manera de juzgar de la verdad de las proposiciones y de la corrección de los razonamientos. La parte *Topica* se llama inventiva, porque estudia los lugares de la argumentación probable. Pero en todas las partes de la lógica se pueden distinguir de alguna manera el aspecto inventivo y el judicativo[23].

21. «Dialectica... propter universalitatem, quia modus sciendi est respectu omnium scientiarum et modum sciendi tribuit practicis atque speculativis et ideo necesse est utrumque modum continere, *eminenter*
torium et compositorium, et ad utrumque finem dirigendi operationes intellectus et speculandi naturam modi sciendi ordinatur» (pp. 17-21, ed. 1610).

22. «Ens rationis consideratum in abstracto non pertinet ad logicam sed ad metaphysicam, tamquam deficiens a perfectione entis realis...; sed passiones qua ens rationis habet ut applicatum naturis aut ut eas denominans in logica probantur et hoc sufficit ut sit obiectum eius», pp. 25-7. «Materia considerata a logica formaliter, ut ab ipsa consideratur, est ens rationis tributum ab intellectu rebus significatis per voces et conceptus» (pp. 22-4). Cf. V. Muñoz Delgado, *La lógica en la obra de Pedro Ciruelo,* pp. 33-43, ed. 1610; Risse, 1964, I, 399-402; Redmond y Beuchot, 1988, 273-309, para una exposición más extensa de las cuestiones proemiales.

23. «Iuxta triplicem operationem intellectus dirigendam dividitur haec scientia ab omnibus» (p. 454). «Quaelibet pars Dialecticae habet aliquid inventionis et aliquid etiam iudicii. Sed iudicare, quasi per antonomasiam, convenit huic operi Posterioristico, coeteris vero per participationem eius. Et invenire loca argumentorum probabilium eodem modo convenit parti Topicae et coeteris ex eius participatione. Ideo pars Posterioristica vocatur iudicativa, Topica vero inventiva, quia ab eo quod principale est vel principalius convenit sumitur appellatio» (p. 460, ed. 1610).

b) Comentarios a los tratados de la Lógica Magna

En orden a la primera operación del entendimiento estudia y comenta los *Predicables* y *Predicamentos*. Comienza con los universales y los famosos temas del prólogo de Porfirio explicando nueve cuestiones, en las que no podemos detenernos. Rubio adopta el realismo moderado y concede poca importancia al nominalismo. Es muy notable la energía con que defiende que nuestra inteligencia conoce primero el singular, aún el singular material y que de él sale el universal, en posición muy cercana a Suárez (Rubio, 1933, 31-67, ed. 1620; 28-59, ed. 1610; Quiles, 1951, 20-3; Risse, 1964, 400).

Después de las cuestiones generales acerca de los universales, incluye el ya mencionado *Tratado del ente de razón* y un *Tractatus de modo quo praedicationes fiunt in concretis et abstractis primarum et secundarum intentionum* (pp. 80-87). Le sirven como introducción a la explicación de cada uno de los cinco predicables.

Expone extensamente las *Categorías* de Aristóteles (pp. 183-460, ed. 1620). Después de comentar el primer capítulo, inserta un *Tractatus de nominum analogia* (pp. 162-200, ed. 1610). En él niega la unidad tanto formal como objetiva del concepto de ser. El ente no es unívoco, sino múltiple. Es análogo con analogía de atribución, en coincidencia con Suárez, en orden a Dios y a las criaturas y también lo es la misma noción de accidente. Cita a Suárez, Vázquez, y Fonseca[24].

Sigue luego la exposición del texto aristotélico por la traducción de Boecio. La segunda operación de la razón y la segunda parte de la Lógica explica los temas del *De Interpretatione* del Estagirita (pp. 461-517, ed. 1620). Deben estudiarse después de los *Predicamentos* y antes de los *Primeros Analíticos*.

El *De Interpretatione* trata de la proposición en general y no sólo de las categóricas, como pensaba santo Tomás. Esto indica que unían a esa obra aristotélica la aportación estoica y la posterior sobre los enunciados hipotéticos. Pero la división de la proposición en simple y compuesta es análoga. El enunciado mental es un compuesto de conceptos y cualidades simples. Trata luego el nombre, el verbo, la oposición. Termina el primer libro con el tema de los futuros contingentes, rechazando todo concurso previo y admitiendo sólo el simultáneo, como los autores de la Compañía. Esos enunciados tienen verdad-falsedad determinada, pero contingente. En el segundo libro estudia solamente los enunciados modales y su oposición, resumiendo mucho (Rubio, 1933, 388, 420, ed. 1610; 511, ed. 1620; Quiles, 1951, 39).

Los *Primeros Analíticos* inician la tercera parte de la Dialéctica y la tercera operación del entendimiento. Su objeto y finalidad es obtener silogismos perfectos. Se dividen en dos partes: la primera estudia el silogismo

24. «Non datur analogia proportionalitatis, nec ens tale vocari debet, sed analogum attributionis, quia sola attributio vera analogia reputanda est» (pp. 188-90, ed. 1610; Quiles, 1951, 18-20).

en su materia próxima (las proposiciones) y remota (los términos), la conversión de proposiciones, las figuras y los modos; la segunda parte trata de las propiedades y poderes del silogismo.

Recuerda la atribución a Galeno de la cuarta figura. Rubio piensa que es contraria al pensamiento de Aristóteles, es antinatural y contra la naturaleza de la proposición (p. 434, ed. 1610)[25].

Los *Segundos Analíticos* tratan de la demostración y del silogismo demostrativo. Es el tema de mayor perfección y a él se ordenan las dos partes primeras de la lógica. Cardillo de Villalpando, que estaba muy de moda en Alcalá, sostenía que los *Primeros* y *Segundos Analíticos* son dos partes de una misma obra. Rubio refuta esa opinión y piensa que son dos obras distintas con mejor acierto. Los *Posteriora* se han de colocar después de los *Priora* y antes de *Topica*. Los *Segundos Analíticos* son la *parte judicativa* por excelencia. Rubio toma muy en serio la explicación de esta obra y las ocho cuestiones que propone, a propósito del cap. 1, constituyen un verdadero tomo acerca de la demostración. Llaman la atención los tratados que inserta para profundizar en la naturaleza de la ciencia: *Tractatus de subalternatione scientiarum* (pp. 519-28), *Tractatus de habitu principiorum* (pp. 531-37), *Tractatus de habitu scientiae* (pp. 538-45), *Tractatus de opinione et fide humana habitu scientiae* (pp. 538-45), *Tractatus de opinione et fide humana* (pp. 545-52; 455-6, 460, ed. 1610; Muñoz, 1971, 542; Cardillo, 1571, f. 5r).

Los *Tópicos* deben estudiarse inmediatamente después de los *Segundos Analíticos* porque, entre los diferentes tipos de silogismos, el dialéctico es el más perfecto después del demostrativo (p. 554, ed. 1610). Aristóteles, en los ocho libros de los *Tópicos,* enseña el método de la disputa acerca de cualquier tema y el silogismo dialéctico es el principal instrumento para ello. En esa obra se explica la naturaleza y las partes del silogismo dialéctico y después los *loci* de los que se pueden sacar argumentos probables (p. 553).

Los problemas o cuestiones acerca de cualquier tema son cuatro en la mente del Estagirita: definición, género, propio y accidente (lib. I, cap. 4). No hay ni una más ni una menos, mas en la definición se comprende la diferencia específica. Rubio critica severamente a Rodolfo Agrícola, que en *De Inventione Dialectica,* lib. I, cap. 3, opina que hay más de cuatro problemas. «Vera solutio ex doctrina eiusdem Aristotelis», replica Rubio (p. 556). Siempre repugna que dos contradictorias sean simultáneamente verdaderas, pero no repugna que sean probables al mismo tiempo; pero de la probabilidad de un enunciado no se sigue la de su contradictoria. El silogismo probable puede tener una o dos premisas probables.

El silogismo probable o dialéctico y el demostrativo se pueden comparar en el modo y figura y en ambas cosas pueden convenir; pero se

25. «Communis consensus totius scholae tres tantum figuras ponit cum Aristotele. Et ita nobis sentiendum est» (p. 488, ed. 1610).

distinguen siempre en el modo de concluir, porque el demostrativo concluye por un medio necesario y el dialéctico por un medio probable. Se diferencian pues, en la forma de concluir y en la materia (p. 560).

A los *Topica* también aplica Rubio la distinción entre *docens* y *utens*. El *usus locorum* pertenece a cualquier disciplina; pero su explicación pertenece sólo a la dialéctica.

Rubio clasifica los *loci* en *intrínsecos,* de los que cuenta nueve, y *extrínsecos,* que llegan hasta once. No menciona los lugares *medios,* como hacen casi todos.

Rubio también expone los *Elencos* (pp. 566-68, ed. 1610), procurando abreviar mucho. Enumera los lugares que dan origen a falacias, la naturaleza y división del silogismo sofístico, las finalidades o metas del sofista, examinando brevemente las falacias *in dictione* y *extra dictionem.*

CONCLUSION GENERAL: LA LOGICA EN IBEROAMERICA EN EL SIGLO XVI

Hemos visto las instituciones para el estudio de las artes y filosofía, atendiendo especialmente a las dos universidades de Lima y México. También hemos recordado algunos textos impresos y manuscritos de profesores de lógica. Finalmente, hemos analizado con brevedad algunas obras dedicadas a la exposición de los temas de *Lógica* y *Súmulas.* Pienso que podemos resumir en los siguientes puntos nuestra posición.

1. Se enseña *Lógica* y *Súmulas* en los colegios provinciales de los religiosos y en algunos seminarios diocesanos que inician su andadura.

2. Comienzan a organizarse las universidades, especialmente en la Isla Española de Santo Domingo, en Lima y México. Con el tiempo se llega a los tres años de filosofía, como en Europa. Los dos primeros años estaban dedicados a *Súmulas* y *Lógica.*

3. Se admite la distinción y división de la doctrina lógica en *Súmulas* y *Lógica,* únicamente minimizada en el jesuita Antonio Rubio. Pero se intenta abreviar y resumir los temas de *Súmulas,* teniendo en cuenta las críticas renacentistas. El tratado *De insolubilibus* queda suprimido, aunque hay algunas alusiones. En cambio *De obligationibus* y *De consequentiis* pierden su independencia, pero se expone su doctrina absorbida en otros tratados.

4. Siguiendo la moda renacentista casi todos admiten la nueva división de lógica en *inventiva* y *judicativa.* De ahí también la importancia que dan a los *Topica* con la exposición y clasificación de los *loci.* Los *Segundos Analíticos* son también muy comentados y especialmente revalorizados.

5. Exageran la importancia y primacía monárquica del Estagirita en su intención, pero no saben distinguir bien entre elementos aristotélicos y no aristotélicos del acervo doctrinal lógico. Tampoco entienden al Estagirita desde su propia doctrina y sus propios presupuestos.

6. Interpretan al *Organon* desde las tres operaciones de la razón, suponiendo que ese patrimonio ha sido escrito pensando en la ordenación de las operaciones intelectivas. Algunos citan y toman tal clave interpretativa de los prólogos de Tomás de Aquino en sus *Comentarios al Peri Hermeneias* y a los *Analíticos Posteriores*.

7. Todos rechazan la cuarta figura del silogismo como algo antinatural. Tampoco admiten las dos reglas: *Ex impossibili sequitur quodlibet* y *Necessarium sequitur ex quolibet*.

8. Los modos de saber, es decir la definición, división y argumentación, rivalizan con el ente de razón al señalar el objeto de la lógica. Los *modi sciendi* son también muy importantes en Alcalá en la primera mitad del siglo (Muñoz, 1968, 161-218).

9. Es una lógica renacentista en sus inquietudes pedagógicas y didácticas. Pero esas preocupaciones están moderadas por cierta tendencia a resucitar la escolástica de los siglos precedentes en sus grandes autores, sobre todo Tomás de Aquino. La vía nominal pierde la importancia que tuvo en los años anteriores. Es una reforma moderada.

BIBLIOGRAFIA

Actas (1988), *Actas I Congreso Internacional: los dominicos y el Nuevo Mundo,* Deimos, Madrid.

Actas (1990), *Actas II Congreso Internacional: Los dominicos y el Nuevo Mundo,* San Esteban, Salamanca.

Actas (1987), *Actas I Congreso Internacional: los franciscanos en el Nuevo Mundo,* Deimos, Madrid.

Actas (1988), *Actas II Congreso Internacional: los franciscanos en el Nuevo Mundo,* Deimos, Madrid.

Akkerman, F. y Vanderjagt, A. J. (eds.) (1988), *Rodolphus Agricola Phrisius* (1444-1485), E. J. Brill, Leiden.

Alegre, F. J. (1956-1960), *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de la Nueva España,* Roma, 4 vols.

Álvarez Turienzo, S. (coord.) (1988), *Evangelización de América. Los agustinos,* Caja de Ahorros, Salamanca.

Ashworth, E. J. (1973), «The doctrine of Exponibilia in the Fifteenth and Sixteenth Centuries»: *Vivarium* II. 137-67.

Ashworth, E. J. (1973), The theory of consequence in the Late Fifteenth and early Sixteenth Centuries, *Notre Dame Journal of Formal Logic* 14, 289-315.

Bataillon, M. (1930), *Erasme au Mexique. Deuxième Congrés National de Sciences Historiques,* Alger.

Beltrán de Heredia, V. (1972-73), *Miscelánea. Colección de artículos sobre historia de la Teología española,* OPE, Salamanca.

Beuchot, M. (1983), «La lógica formal en las Súmulas de Tomás Mercado»: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía,* Salamanca, 10, 141-156.

Beuchot, M. (1982), «La semántica en la lógica de Tomás Mercado»; *Crítica,* 14/42, 49-63.

Beuchot, M. (1987), «Lectores conventuales de la Provincia de México durante el siglo XVI»: *Archivo Dominicano, 8,* 51,63.

Beuchot, M. (1984), «La lógica proposicional de Tomás Mercado»: *Dianoia, 30,* 211-19.

Beuchot, M. e Iñiguez, J. (1990), *El pensamiento filosófico de Tomás mercado. Lógica y Economía,* UNAM, México.
Beuchot, M. y Melcón, A. (1989), «Presencia dominicana en la Universidad de México. Siglo XVI»: *Archivo dominicano, 10,* 83-136.
Bochenski, I. M. (1967), *Historia de la lógica formal,* Gredos, Madrid.
Bonilla y San Martín, A. (1981), *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento,* Madrid, 2.ª ed.
Calancha, A. de la, y Torres, B. de, (1972), *Crónicas agustinianas del Perú,* CSIC, Madrid, 2 vols., ed. y notas de M. Merino.
Canal Gómez, M. (1934), *El convento de Santo Domingo en la Isla de este nombre. Breves apuntes sobre sus orígenes y sobre la fundación y vicisitudes de su Estudio General,* Roma.
Cardillo de Villalpando (1971), *In libros de Priori resolutione,* Alcalá.
Cardillo de Villalpando (1577), *In Porphyrium,* Alcalá.
Carreño, A. M. (1963), *Efemérides de la real y pontificia Universidad de México según sus libros de Claustros,* México, 2 vols.
Castañeda Paganini, R. (1947), *Historia de la real y pontificia Universidad de San Carlos de Guatemala: época colonial,* Guatemala.
Castro Seoane, J. (1956), *Aviamiento y catálogo de las misiones que en el siglo XVI pasaron a Indias y Filipinas según los libros de contratación,* Madrid, separata.
Cervantes de Salazar, F. (1554), *Ad Ludivici Vives valentini exercitationem aliquot Dialogi,* México.
Cordero, A. (1956), *Estudios para la historia de la filosofía en Santo Domingo,* Ciudad Trujillo.
Córdoba Salinas, D. de (1957), *Crónica franciscana de las Provincias del Perú,* Washington.
Cuesta Mendoza, A. (1946), *Los dominicos en el Puerto Rico colonial 1521-1821,* México.
Cuesta Mendoza, A. (1946), *Historia de la educación en el Puerto Rico colonial (1508-1821),* México.
Cuevas M. (1946-47), *Historia de la Iglesia en México,* México, 5 vols.
Dávila Padilla, A. (1625), *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores, por las vidas de sus varones insignes y cosas notables de Nueva España,* Bruxelles.
Díaz y de Ovando, C. (1951), *El colegio máximo de San Pedro y San Pablo,* México.
D'Ors, A. (1986), «La doctrina de las proposiciones insolubles en las *Summulae* de Domingo de Soto»: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía,* (Salamanca) *13,* 179-203.
Dussel, E. D. *et al.* (1983), *Historia general de la Iglesia en América Latina,* Sígueme-Cehila, Salamanca.
Egaña, A. de (1966), *Historia de la Iglesia en la América Española. Hemisferio Sur,* BAC, Madrid.
Eguiguren, L. A. (1939), *Alma Mater. Orígenes de la Universidad de San Marcos, 1551-1576,* Lima.
Eguiguren, L. A. (1951), *Historia de la Universidad* I. *La Universidad en el siglo XVI.* II. *Las constituciones de la Universidad y otros documentos,* Lima, 2 vols.
Esperabé y Arteaga, E. (1914-1917), *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca,* Salamanca, 2 vols.
Espíndola, W. H. (1963), *En torno a la filosofía en Chile (1594-1810),* Santiago de Chile.
Espinel Marcos, J. L. y Hernández Martín, R. (1988), *Colón en Salamanca. Los dominicos,* Caja de Ahorros, Salamanca.
Ferreira Deusdado, M. A. (1978), *A filosofia tomista em Portugal,* Porto.
Furlog Cardiff, G. (1952), *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata, 1536-1810,* Buenos Aires.
Gallegos Rocafull, J. M.ª (1951), *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII,* México.

García Icazbalceta, J. (1954), *Bibliografía mexicana del siglo XVI,* México.
Gómez Hellín, L. (1940), «Toledo, Lector de filosofía y teología en el Colegio Romano»: *Archivo Teológico Granadino, 3,* 7-20.
Gómez Robledo, J. (1954), *Humanismos en México en el siglo XVI. El sistema del colegio de San Pedro y San Pablo,* México.
Grijalva, J. de (1624), *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín en las Provincias de Nueva España,* México.
Guede, L. (1990), *Málaga misionera,* Málaga.
Guerlac, R. (1979), *Juan Luis Vives against the Pseudodialecticians. A Humanist Attack on Medieval Logic,* D. Reidel, Dordrecht.
Hanish Espíndola, W.: V. Espíndola.
Harding, I. (1987), «Institucionalización de la enseñanza de la matemática en Chile, entre la segunda mitad el siglo XVI y el siglo XVII», en *Universidades Españolas y Americanas,* Generalitat Valenciá, Valencia, 253-77.
Hernández, R.: V. Espinel Marcos, J. L.
Ibargüengoitia, A. (1967), *Filosofía mexicana en sus hombres y en sus textos,* México.
Iñiguez, J.: V. Beuchot, M.
Jiménez Rueda, J. (1951), *Las constituciones de la antigua Universidad,* México.
Kretzmann, N. y otros (1982), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy (1100-1600),* Cambridge University Press.
Larroyo, F. 1978, *La filosofía iberoamericana,* Porrúa, México.
Leite, S. (1938), *Historia da Compañía de Jesús no Brasil,* Lisboa-Río.
Levillier, R. (1919), *Organización de la Iglesia y órdenes religiosas en el virreinato del Perú en el siglo XVI,* Madrid.
Lohr, Ch. H. (1988), *Latín Aristotle Commentaries.* II. *Renaissance Author,* L. S. Olschki, Florencia.
Lopetegui, L. y Zubillaga, F. (1965), *Historia de la Iglesia en la América Española,* BAC, Madrid.
Machado Santos, M. A. (1972), «Ensaio de síntese panorámica da filosofía dos portugueses no século XVI», en *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España,* Salamanca, IV, 261-343.
Machado Santos, M. A. (1951), *Manuscritos de filosofía do século XVI, existentes em Lisboa,* Coimbra.
Martí, A. (1972), *La preceptiva retórica española en el siglo de Oro,* Gredos, Madrid.
Mateos, F. (ed.) (1944), *Historia general de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú,* Madrid.
Melcón, A.: V. Beuchot, M.
Meléndez, J. (1681-82), *Tesoros verdaderos de las Indias en la historia de la gran Provincia de San Juan Bautista del Perú, Orden de Predicadores,* Roma, 3 vols.
Méndez Nieto, J. (1989), *Discursos medicinales,* Universidad de Salamanca.
Méndez Plancarte, G. (1946), *Humanismo mexicano del siglo XVI,* México.
Menéndez y Pelayo, M. (1962), *Historia de las ideas estéticas,* CSIC, Madrid, t. II.
Mercado, T. de (1986), *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano,* introducción y traducción de M. Beuchot, UNAM, México.
Mesanza, A. (1938), *El convento dominicano de Nuestra Sra. del Rosario en Santa Fe y su Universidad tomística,* Chiquinquirá.
Millares Carlo, A. (1980), *Cuatro estudios biobibliográficos mexicanos,* FCE, México.
Molina, Tirso de (Gabriel Téllez) (1973-74), *Historia general de la Orden de Nuestra Sra. de las Mercedes,* Madrid, 2 vols.
Muñoz Delgado, V. (1950), «Gregorio Arcisio, reformador de la Facultad de Artes en Salamanca»: *Estudios* (Madrid) 6, 97-117.

Muñoz Delgado, V. (1954), «La enseñanza de la lógica en Salamanca durante el siglo XVI»: *Salmanticensis, 1,* 133-167.

Muñoz Delgado, V. (1960), «Domingo de Soto y la ordenación de la enseñanza de la lógica»: *Ciencia Tomista, 87,* 467-528.

Muñoz Delgado, V. (1964), *La logica nqminalista en la Universidad de Salamanca (1510-1530),* Madrid, 450 pp.

Muñoz Delgado, V. (1963), «Narciso Gregori y la lógica del humanismo en Salamanca durante la segunda mitad del XVI»: *Estudios, 19,* 247-55.

Muñoz Delgado, V. (1964), *Lógica formal y filosofía en Domingo de Soto,* Madrid.

Muñoz Delgado, V. (1965), «Domingo Báñez y las Súmulas en Salamanca a fines del siglo XVI»: *Estudios, 21,* 3-20.

Muñoz Delgado, V. (1967), «La lógica en Salamanca durante la primera mitad del siglo XVI»: *Salmanticensis, 14,* 171-207.

Muñoz Delgado, V. (1968), «La lógica en la Universidad de Alcalá durante la primera mitad del siglo XVI»: *Salmanticensis, 15,* 161-218.

Muñoz Delgado, V. (1971), «Cardillo de Villalpando y la lógica renacentista en Alcalá»: *Estudios, 27,* 511-55.

Muñoz Delgado, V. (1972), «Lógica hispano-portuguesa hasta 1600. Notas bibliográfico-doctrinales», en *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España,* Salamanca, IV, 9-122. Separata con índices y paginación aparte.

Muñoz Delgado, V. (1973), «Luis de Lemos y su crítica de la lógica humanista»: *Cuadernos de Historia de la Medicina española, 12,* 415-432.

Muñoz Delgado, V. (1974), «Alonso de la Veracruz ante la reforma humanista de la lógica»: *La Ciudad de Dios, 187,* 455-73.

Muñoz Delgado, V. (1975), «Introducción al patrimonio escolástico de Lógica»: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía,*

Muñoz Delgado, V. (1980), *Lógica, ciencia y humanismo en la renovación teológica de Vitoria y Cano,* CSIC, Madrid, 72 pp. Antes en (1978), *Revista Española de Teología, 38,* 205-71.

Muñoz Delgado, V. (1981), «Lógica, ciencia y humanismo en Salamanca (1480-1550)», en *Lógica, epistemología y teoría de la ciencia,* MEC, Madrid, 251-287.

Muñoz Delgado, V. (1982), «La lógica hispano-portuguesa e iberoamericana en el siglo XVII. Introducción, bibliografía, fuentes»: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía, 9,* 279-390.

Muñoz Delgado, V. (1983), «Pedro de Espinosa (+ 1536) y la lógica española del XIV al XVI»: *Anuario Filosófico* (Navarra), *16,* 119-209.

Muñoz Delgado, V. (1984), «Las propiedades lógicas de los términos en Juan de Oria y otros lógicos salmantinos»: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía, 11,* 365-411.

Muñoz Delgado, V. (1985), «La obra lógica de Agustín de Esbarroya (c. 1495-1554)»: *Azafea* (Salamanca), *1,* 45-87.

Muñoz Delgado, V. (1986a), «La *Suposición* de los términos en Juan de Oria y otros lógicos salmantinos (1510-1535)», en *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez,* FUE, Madrid, IV, 335-367.

Muñoz Delgado, V.(1986b), «Los mercedarios en el Perú durante el período español. Colaboración hispano-peruana en estudios, profesores, colegios, universidades y escritos», en *Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española,* Universidad de Salamanca, 77-173.

Muñoz Delgado, V. (1986), «Nominalismo, lógica y humanismo», en M. Revuelta y C. Morón Arroyo (eds.), *El erasmismo en España. Estudios de literatura y pensamiento hispánicos,* Sociedad Menéndez y Pelayo, Santander, 109-74.

Muñoz Delgado, V. (1988a), «La crítica de los humanistas a la ciencia y a la lógica de la escolástica tardía», en *Filosofía y ciencias en el Renacimiento,* Universidad de Compostela, 341-56.

Muñoz Delgado, V. (1988b) «Profesores mercedarios en la real y pontificia Universidad de México hasta 1821», en *Actas del V Seminario de historia de la filosofía española,* Universidad de Salamanca, 447-97.

Muñoz Delgado, V. (1988c), «El *Tractatus Obligationum* (1518) de Juan de Oria, profesor de la Universidad de Salamanca»: *Analogía,* (México) *2,* 57-82.

Muñoz Delgado, V. (1988d), «Fernando de Enzinas (+ 1523), eminente lógico vallisoletano», en *Homenaje a Alfonso Candau,* Universidad de Valladolid, 273-87.

Muñoz Delgado, V. (1990), «El análisis de los enunciados de *incipit et desinit* en la lógica de Juan de Oria y en la de otros lógicos españoles hasta 1540», en *Estudios de historia de la lógica. Actas del II Simposio,* Pamplona, 413-88.

Muñoz Delgado, V. (1990), «Los enunciados *insolubles* en las *Súmulas* (1518) de Juan de Oria», en *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the eighth international Congress of Medieval Philosophy,* Helsinki, II, 586-98.

Muñoz Delgado, V. (1991), «Filosofía, teología y humanidades en la Universidad de Salamanca durante los estudios de San Juan de la Cruz (1564-1568)», en O. Seteggink (coord.), *Juan de la Cruz, espíritu de llama. Estudios con ocasión del cuarto centenario de su muerte (1591-1991),* Instituto Carmelitano, Roma-Kampen, 175-212.

Osores Sotomayor, F. (1929), *Historia de todos los colegios de la ciudad de México desde la conquista hasta 1780,* México.

Osores Sotomayor, F. (1908), *Noticias bibliográficas de alumnos distinguidos del colegio de San Pedro, San Pablo y San Ildefonso,* México.

Parra León, C. (1932), *La instrucción en Caracas: 1567-1725,* Caracas.

Pérez, P. N. (1924), *Religiosos de la Merced que pasaron a la América española (1514-1777) con documentos del Archivo General de Indias,* Sevilla.

Placer López, G. (1968-1983), *Bibliografía Mercedaria,* Madrid, 3 vols.

Plaza y Jaén, C. B. (1931), *Crónica de la real y pontificia Universidad de México,* 2 vols.

Quiles, I. (1951), «Ubicación de la filosofía del P. Antonio Rubio, SI, dentro de la historia de la escolástica»: *Ciencia y Fe, 7,* 7-46.

Quiles, I. (1950), «Traducción de dos cuestiones de la *Dialectica resolutio* de Alonso de la Veracruz»: *Ciencia y Fe, 6,* 87-92.

Redmond, W. B. (1972), *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America,* M. Nijhoff, La Haya.

Redmond, W. B. (1982a), «La lógica Mexicana de Antonio Rubio: una nota histórica»: *Dianoia, 28,* 309-330.

Redmond, W. B. (1981), «Un ejemplo de cuantificación múltiple en la lógica del siglo XVI»: *Revista de Filosofía* (México), *14.*

Redmond, W. B. (1983), «Modal Logic in Sixteenth-Century Mexico»: *Crítica, 15,* 31-50.

Redmond, W. B. y Beuchot, M. (1988), *La lógica mexicana en el siglo de oro,* UNAM, México.

Redmond, W. B. y Beuchot, M. (1987), *Pensamiento y realidad en fray Alonso de la Veracruz,* UNAM, México.

Redmond, W. B. (1982b), «El tratado sobre la suposición de fray Alonso de la Veracruz»: *Revista de Filosofía* (México), *15.*

Remesal, A. (1964), *Historia general de las Indias Occidentales y en particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala,* Atlas (BAE), Madrid.

Rico Verdú, J. (1973), *La retórica española de los siglos XVI y XVII,* CSIC, Madrid.

Risse, W. (1964), *Die Logik der Neuezeit.1 Band 1500-1640,* Stuttgart-Bad Cannstatt.

Robles, O. (1950), «Fray Tomás Mercado, O.P., traductor de Aristóteles y comentador de Pedro Hispano en la Nueva España del siglo XVI»: *Revista de Filosofía* (Madrid), 9, 541-59.

Robles, O. (1952), *Filósofos mexicanos del siglo XVI. Contribución a la historia de la filosofía en México,* Porrúa, México.

Rodríguez Cruz, A. M. (1973), *Historia de las universidades Hispanoamericanas. Período hispano,* Bogotá, 2 vols.
Rodríguez Cruz, A. M. (1977), *Salmantica docet. La proyección de la Universidad de Salamanca en Hispanoamérica,* Universidad de Salamanca.
Rodríguez Molinero, J. L. y Vicente Castro, F (1986), *Bernardino de Sahagún, primer antropólogo en Nueva España (siglo XVI),* Universidad de Salamanca.
Rubio, D. (1933), *La Universidad de San Marcos de Lima durante la colonización española,* Madrid.
Salazar, J. A. (1946), *Los estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada (1563-1810),* CSIC, Madrid.
Solana, M. (1941), *Historia de la filosofía española. Epoca del Renacimiento (siglo XVI),* Madrid, 3 vols.
Soto, D. de (1554), *Summulae,* Salamanca.
Soto, D. de (1548), *In Dialecticam Aristotelis Commentarii,* Salamanca.
Steck, F. B. (1944), *El primer colegio de América: Santa Cruz de Tlatelolco,* México.
Téllez, G.: V. Tirso de Molina.
Toledo (1589), *In Universam Aristotelis logicam,* Colonia.
Torres, B.: V. Calancha, A. de la.
Utrera, C. de (1932), *Universidades de Santiago de la Paz y de Santo Tomás de Aquino y Seminario Conciliar de la Ciudad de Santo Domingo de la Isla Española,* Santo Domingo.
Urriza, J. (1941), *La preclara Facultad de Artes y Filosofía de la Universidad de Alcalá de Henares en el siglo de Oro, (1509-1621),* CSIC, Madrid.
Valverde Téllez, E. (1896), *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México,* México.
Vanderjagt, A. J.: V. Akkerman, F.
Vences Vidal, M. (1990), «Fundaciones, aceptaciones y asignaciones en la Provincia dominicana de Santiago de México»: *Archivo dominicano, 11,* 119-180.
Veracruz, A. de la (1562), *Recognitio Summularum,* Salamanca.
Vicente Castro, F.: V. Rodríguez Molinero, J. L.
Yhmhoff Cabrera, J. (1975), *Catálogo de obras manuscritas en latín en la Biblioteca Nacional de México,* México.
Zamora, A. (1976), «Mercenarios en México en el siglo XVI»: *Boletín de la Orden de la Merced, 48,* 521-25.
Zubillaga, F. (1954), *Las humanidades del colegio romano en los colegios de México, 1572-1578,* Roma. V. Lopetegui, L.

INDICE ANALITICO

INDICE DE NOMBRES

NOTA BIOGRAFICA DE AUTORES

José Luis Abellán (1933). Especialista en historia de la filosofía española. Profesor de la Universidad Complutense de Madrid. Autor de *El pensamiento español. De Séneca a Zubiri* (1977), *Panorama de la filosofía española actual. Una situación escandalosa* (1977), *Historia crítica del pensamiento español,* 4 vols. (1979-1984), *De la guerra civil al exilio republicano* (1983).

Mauricio Beuchot (1950). Especialista en metafísica, filosofía del lenguaje, filosofía medieval y novohispana. Profesor en la Universidad Nacional Autónoma de México. Autor de *La filosofía del lenguaje en la Edad Media* (1981), *Lógica y ontología* (1986), *Aspectos históricos de la semiótica y la filosofía del lenguaje* (1987), *Ensayos de historia y filosofía novohispanas* (1991), *Esencia y existencia en la filosofía medieval y en la filosofía analítica* (1992).

Enrique Florescano (1937). Especialista en historia. Realiza su labor académica en el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes de México. Autor de *Precios del maíz y crisis agrícolas en México, 1708-1812* (1986), *Memoria mexicana* (1987), *El nuevo pasado mexicano* (1991).

Cirilo Flórez Miguel (1940). Especialista en historia de la filosofía. Catedrático en la Universidad de Salamanca. Miembro de la Sociedad Española de Filosofía. Autor de *Dialéctica, historia y progreso* (1968), *Kant, de la Ilustración al socialismo* (1976), *Génesis de la razón histórica* (1983), *El Humanismo científico* (1988).

Elsa Cecilia Frost (1929). Especialista en filosofía y en historia de las ideas en Latinoamérica. Realiza su labor académica en el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México. Autora de *El profeta Daniel y el milenarismo franciscano en México* (1976), *Educación e Ilustración en Europa* (1987), *Las categorías de la cultura mexicana* ([2]1990).

Mercedes de la Garza (1939). Especialista en cultura maya. Realiza su labor académica en el Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México. Autora de *La conciencia histórica de los antiguos mayas* (1975), *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya* (1978), *Literatura maya* (1980), *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya* (1990).

Ramón Hernández (1932). Especialista en historia del pensamiento teológico. Profesor en la Universidad Pontificia de Salamanca. Autor de *Un español en la ONU. Francisco de*

Vitoria (1977), *Derechos humanos en Francisco de Vitoria* (1984), *Humanismo cristiano* (1989), *Bartolomé de Las Casas. Tomo 10. Los Tratados de 1552* (1992).

Miguel León-Portilla (1926). Especialista en cultura náhuatl. Diplomático. Delegado permanente de México ante la UNESCO. Autor de *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (1959), *Visión de los vencidos* (1961), *Los antiguos mexicanos al través de sus crónicas y cantares* (1961), *Toltecayotl. Aspectos de la cultura náhuatl* (1981).

Vicente Muñoz Delgado (1922). Especialista en lógica y metodología de las ciencias. Profesor en la Universidad Pontificia de Salamanca. Autor de *De la axiomática a los sistemas formales* (1961), *Lógica matemática y lógica filosófica* (1962), *La lógica en la Universidad de Salamanca, 1510-1530* (1964), *La obra lógica de Pedro de la Serna, 1642* (1966), *Lecciones de lógica,* 2 vols. (1972, 1974).

Luciano Pereña (1920). Especialista en aspectos éticos y legales de la conquista de América. Realiza su labor académica en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid. Autor de *Juan de la Peña: «De bello contra insulanos»* (1982), *La ética en la conquista de América* (1984), *Carta Magna de los indios: Fuentes constitucionales* (1988), *Inculturación del indio* (1988).

Isacio Pérez Fernández (1922). Especialista en teoría crítica del conocimiento, filosofía de la naturaleza, historia de América (s. XVI, Bartolomé de Las Casas). Desarrolla su labor académica en los Institutos Pontificios de Filosofía y Teología «Santo Tomás», Madrid. Autor de *Inventariado documental de los escritos de fray Bartolomé de Las Casas* (1981), *Cronología documentada de los viajes, estancias y actuaciones de fray Bartolomé de Las Casas* (1984), *Bartolomé de Las Casas en Perú (1531-1573)* (1988), *Brevísima relación de la destrucción de África* (1989), *Bartolomé de Las Casas, ¿contra los negros?* (1991).

María Luisa Rivara de Tuesta (1928). Especialista en historia de las ideas. Profesora emérita en la Universidad Nacional de San Marcos, Lima. Autora de *José de Acosta. Un humanista reformista* (1970), *Ideólogos de la emancipación peruana* (1972), *Pensamiento incaico: Wiracocha, Las ideas en el Perú: Ilustración y Romanticismo (1780-1826)* (1986).

Laureano Robles (1933). Especialista en historia de la filosofía española. Realiza su labor académica en la Universidad de Salamanca. Autor de *Aristóteles latinos. Repertorio de manuscritos españoles* (1970), *La filosofía en la Edad Media. La primera escolástica* (1983). Editor de *Epistolario completo Ortega-Unamuno* (1987), *Miguel de Unamuno. Epistolario inédito* (1992).

José Luis Rodríguez Molinero (1940). Especialista en antropología. Catedrático de la Universidad de Salamanca. Autor de *Datos fundamentales para una historia de la antropología filosófica* (1977), *La antropología filosófica de Karl Rahner* (1978) y, en colaboración con Florencio Vicente Castro, de *Bernardino de Sahagún. Primer antropólogo en la Nueva España* (1986).

Florencio Vicente Castro (1944). Especialista en antropología cultural e hispanoamericana, filosofía y psicología social. Catedrático de la Universidad de Extremadura. Co-autor de *Bernardino de Sahagún. Primer antropólogo en la Nueva España* (1986); coordinador general y autor de diversos capítulos de la obra *Extremadura y América,* 4 vols. (1987-1991).